# دستور الحكماء
# في
# شرح برهان الشفاء

## الجزء الأول

الأستاذ الدكتور أيمن المصري

المقرر

**السيد عمار حسين اليوسف**




العراق-بغداد-مدينة الصدر-ساحة مظفر
E.mail: almusbaah@yahoo.com
phone: 07705787174-07822025045

## هوية الكتاب

| | |
|---|---|
| الكتاب: | دستور الحكماء في شرح برهان الشفاء |
| المقرر: | السيد عمار حسين اليوسف |
| المراجع اللغوي: | السيد سعد البخاتي |
| الإخراج الفني: | محمد حسين البهادلي |
| الناشر: | الغدير |
| القطع: | وزيري |
| العدد: | ١٠٠٠ |
| الطبعة: | الأولى سنة ١٤٣٦هـ ٢٠١٥م |
| رقم الإيداع الدولي: | ٩٧٨-٦٠٠-٦٢٣٧-٨٠-٠ |



## الفهرس


مقدمة الشارح ........................................................................... ١

مقدمة المقرر ........................................................................ ٧

**الفصل الأول**: في الدلالة على الغرض في فن البرهان............. ٢١

**الفصل الثاني**: في مرتبة كتاب البرهان................................ ٥٥

**الفصل الثالث**: في أن كل تعليم وتعلم ذهني فبعلم قد سبق.... ٨١

**الفصل الرابع**: في تعديد مبادىء القياسات بقول عام ........... ١٢١

**الفصل الخامس**: في المطالب وما يتصل بها......................... ١٩٥

**الفصل السادس**: في كيفية إصابة المجهولات من المعلومات٢٣١

**الفصل السابع**: في البرهان المطلق وفي قسميه اللذين أحدهما برهان «لم» والآخر برهان «إن» ويُسمى دليلا ....................... ٢٧٧

**الفصل الثامن**: في أن العلم اليقيني بكل ماله سبب من جهة سببه ومراعاة نسب حدود البرهان من ذلك.................................. ٣٥٣

**الفصل التاسع**: في كيفية تعرف ما ليس لمحموله سبب في موضوعه، وفي الاستقراء وموجبه، والتجربة وموجبها ....... ٤٣٣

**الفصل العاشر**: في بيان كيفية كون الأخص علة لإنتاج الأعم علـى ما دون الأخص وإبانة الفرق بين الأجناس والمواد وبين الصـور والفصول........................................................................ ٥٢٣
**الفصل الحادي عشر**: في اعتبار مقدمات البرهان من جهة تقـدمها وعليتها وسائر شرائطه.......................................................... ٦٠٧
**الفصل الثاني عشر**: في مبدأ البرهان .................................. ٦٦٩

## مقدمة الشارح

### بسم الله الرحمن الرحيم

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾(١).

الحمد لله الذي رفع السماء ووضع الميزان، وكرَّم الإنسان بنعمة العقل وأيَّده بنور البرهان، وجعله الرسول الباطن والحجة على الأنام.

والصلاة والسلام على خير خلقه، وأفضل بريّته، خاتم الأنبياء والمرسلين أبي القاسم المصطفى محمد وعلى آل بيته الأئمة الطاهرين، النجوم الزاهرة والحجج الباهرة، والعقول الظاهرة.

وبعد:

ما كان الإنسان مجبورا على أفعاله بفطرته، بل هو كائن مختار وباحث بطبعه عن كماله المنشود الذي يحقق له السعادة، فيطلبه بأفعاله الاختيارية.

---

(١) سورة الحديد / الآية ٢٥.

ولما كان كماله الحقيقي في أن يعلم الحق ليعتقده، ويعلم الخير ليعمله، وكان العلم بهما مفتقرا إلى الميزان المعرفي العاصم له من الوقوع في الخطأ في التفكير، فقد مسَّت الحاجة إلى صناعة ضابطة آلية، تتبين فيها قوانين الفكر الطبيعية، المبتنية على مبادئ بديهية أولية، ألا وهي صناعة المنطق، التي اكتشف قواعدها المعلم الأول أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد؛ لينقذ بها العلم والمعرفة، بعد أن غرقت الإنسانية في مستنقع الشك وتاهت في بيداء السفسطة.

وبما أن التفكير الإنساني من المعلوم إلى المجهول ينقسم إلى حركتين، حركة تجميعية للمعلومات المناسبة للمطلوب، وحركة ترتيبية على الصورة الصحيحة، فقد انقسمت صناعة المنطق بتبعهما إلى قسم صوري يبيّن قوانين ترتيب المعلومات على النحو الصحيح، وذلك في كتابي العبارة والقياس، وقسم مادي يتعلَّق ببيان كيفية انتخاب مواد المعلومات المناسبة للمطلوب، وذلك في الصناعات الخمس، والتي تقف صناعة البرهان على رأسها وفي مقدمتها. وهي الصناعة التي صرَّح المعلم الأول بأنها ثمرة المنطق وغرضه.

قال في أول كتاب العبارة «إن أول ما ينبغي أن نذكر هو الشيء الذي عنه فحصنا ها هنا والغرض الذي إليه قصدنا. فأما الشيء الذي عنه نفحص فهو البرهان، وغرضنا العلم البرهاني»[1].

والسر في ذلك يرجع إلى أن البرهان هو الدليل العقلي الوحيد المعصوم في صورته ومادته، حيث يشكل القياسُ المنتج والصحيح صورتَه، والقضايا

---

(١) «النص الكامل لمنطق أرسطو»/ دار الفكر اللبناني/ ج١/ ص١٧٩.

اليقينيةُ الأولية مادتَه. وبالتالي فهو الميزان المعرفي الوحيد الذي يمكن أن يؤمّن لنا اليقين الصادق الثابت.

ومن هنا تنفتح علينا أبواب العلم الكامل، لنبني رؤيتنا الكونية الواقعية، وأيديولوجيتنا القيمية الصحيحة على أساس متين ورصين.

ومع عودة الجاهلية السفسطائية الأولى إلى الساحة الفكرية والثقافية المعاصرة، حيث ضاعت الموازين، واختلطت المناهج، فأصبحت النسبية التشكيكية هي الأصل والدليل، وأضحت الفوضى المعرفية واللامنهجية هي المنهج والسبيل، فاختلط على الناس العقائد الحقة والباطلة، واشتبه عليهم القيم والمبادئ الفاسدة والفاضلة، فقد مسَّت الحاجة مرة أخرى إلى إحياء صناعة المنطق من جديد، لاسيما ثمرتها وغايتها صناعة البرهان.

وكنت قد فرغت قبلها بتوفيق الله تعالى من تدريس دورة كاملة في منطق الإشارات والتنبيهات لرئيس فلاسفة الإسلام أبو علي سينا ﵀، وكنت مترددا في تدريس هذا الكتاب الشريف في الفن الخامس من موسوعة الشفاء، لضيق وقتي من جهة ولضعف همتي من جهة أخرى، حيث يُعد هذا الكتاب من أعقد وأدق كتب الشيخ الرئيس ابن سينا، من حيث تعقيد العبارة وغموض المعنى، وكثرة الشواهد الرياضية والطبيعية القديمة فيه، ومن أجل ذلك فقد أعرض عن شرحه علماء المعقول في الماضي، فبقي المتن يتيما مهجورا بلا شرح أو حاشية.

وقد حاول بعض كبار المحققين المعاصرين شرحه مشكورا، ولكن كان شرحا موجزا وبسيطا، وتخلَّله العديد من الشبهات والانتقادات غير الواردة على

هذه الصناعة الشريفة، فبقيت الكثيرمن مسائله مبهمة، وظلت درره النفيسة باكرة.

وقد ألح علينا الكثير من طلابنا الأعزاء والأفاضل لشرح هذا السفرالعقلي الجليل، بنحو يكشف عن أبكار مسائله المصونة، ويستخرج لئاليه المكنونه، فانبعثت همتي لذلك، وتوجهت إلى الباري العليم القدير ليلهمني الصواب، ويعينني على إظهار مطالبه الشريفة، واستخراج كوامنه الدقيقة، من أجل إحياء المنهج العقلي القويم، وحفظ هذا التراث الإنساني العظيم، الذي أهملته أيدي شراح المنطق، لاسيما المتكلمين منهم، الذين أصروا ـ لدوافع أيديولوجية وسياسية ليس هنا مقام التعرض لها ـ على صورية المنطق ورمزيته، وأعرضوا عن البرهان ويقينيته، فأخذوا الشجرة وأضاعوا الثمرة.

وقد سعيت من خلال هذا الشرح الطويل، أن استخرج المطالب التي بين السطور، وأبرز أهميتها البالغة في المناهج المعرفية والعلمية، ومدخليتها في العقائد الدينية، وأربطها بالواقع المعاصر، وكيفية الاستفادة منها في حل مشاكلنا الفكرية والثقافية، وخروجنا من محنتنا الإنسانية.

وقد أبدى تلميذي الألمعي الأخ الفاضل والعزيز السيد عمار حسين اليوسف استعداده بأن يتصدى مشكورا لتقرير هذا الشرح الكبير، وأن يحمل على عاتقه هذه المسؤولية الكبيرة في إخراجه في أبهى صوره.

فلما توسمت فيه من القدرة العقلية السامية والهمة النفسية العالية، أوكلت له الأمر في ذلك، وقد كان عند حسن ظني به، حيث بذل فيه جهودا باهرة، ليخرج في هذه الحلة الفاخرة، فنسأل الله العلي القدير أن يشكر سعيه، ويمنّ عليه بفضله ونعمه، وأن يوفقه لخدمة العلم والفضيلة.

وفي الختام أسأل الله الكبير المتعال أن يتقبل هذا العمل بقبول حسن، وأن يجعله فاتحة خير وبركة لإحياء المنهج العقلي، الذي يُعول عليه في إيقاظ هذه الأمة من غفلتها، وإخراجها من محنتها، وبناء حضارتها الإنسانية الجديدة في ظل الحكومة العقلية الرشيدة وما توفيقي إلا بالله.

أيمن المصري

## مقدمة المقرر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تحيَّرت العقول في كنه معرفته، وانحسرت الأبصار دون التطلع إلى غيب ملكوته، وكلَّت عن بيان نعوته تعابير اللغات، وضلَّت هنالك تصاريف الصفات.

والصلاة والسلام على خير خلقه، وخاتم أنبيائه، حبيبه ونجيبه، المجيد الأمجد والمحمود الأحمد أبي القاسم المصطفى محمد، وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين المعصومين وصحبه المنتجبين.

وبعد:

لما كان الإنسان ساعيا بفطرته نحو كماله، وكان لكماله بعدان لا ثالث لهما: نظري متعلق بالرؤية الكونية لحقيقة الإنسان والعالم والمبدأ والمعاد، وعملي متمثل في تحصيل القيم والفضائل الأخلاقية، وتوقف العملي منهما على النظري، والنظري على فلسفة كونية حقة، احتاج في سبيل تحصيلها إلى المنهج المعرفي القويم وصراطه المستقيم، ثم إلى قانونه وميزانه، إذ كان المنهج هو العقل، وميزانه المنطق المشتمل على صناعات وفنون. وكانت صناعة البرهان غايته وثمرته، فتوقف الكمال حينئذ عليه، وخُصَّ

لذلك بأعلى مراتب الشرف، فنال من أبحر فـي أعماقـه وغـاص فـي لججـه نصيبا من شرفه ليس قليلا، سيما في زمن كهذا؛ عشوائيته قانون، وتفلّتـه مـن الضوابط والموازين إبداع، وانحرافه استقامة.

ففي صخب الجدل الذي يحفل به العالم في سوقه الفكري، والذي يصل في كثير من دكاكينه وزواياه ـ بـل فـي أغلبهـا ـ إلـى حـد الصـراع والنـزاع، الذي يتحول بلا تردد إلى اقتتال تسـيل فيـه دمـاء ملايـين الأبريـاء، ويعـيش آخرون في ذروة الفقر جياع.

فـي حـال تصـادم واضـطراب كهـذه يعيشـها العـالم، وتفشـي حالـة الحيـرة والضياع، يرى الفن الخامس من فنون منطق شفاء الشيخ الرئيس[1] النور مشـروحا مبيَّنا أوفى بيان، كاشفا شيخي الأستاذ بذلك ما خفي منه، مبرزا أهميته، نافضـا عنـه غبار السنين الطوال التي حجبته ـ بفعل فاعل ـ عن فكر البشرية.

فصال في ميدان الحكمـة وحريمهـا مـن لـيس مـن فرسـان ميـدانها، بـل بـات ميدانها أخيرا مرتعا لمن لـيس فارسـا لميـدان أيّ مـن الفنـون الأخـرى. فـإنْ كـان

---

(١) هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، عالم وطبيب مسلم من بخـارى، اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما، ولد في قرية أفشـنة بـالقرب مـن بخـارى (فـي أوزبكسـتان حاليا) من أب من مدينة بلخ (في أفغانستان حاليا) وأم قروية سنة ٣٧٠ هـ (٩٨٠ م)، وتـوفي فـي مدينة همدان (في إيران حاليـا) سـنة ٤٢٧ هـ (١٠٣٧ م). عُـرف باسـم الشـيخ الـرئيس وسـمَّاه الغربيّون بأمير الأطباء وأبو الطب الحديث في العصور الوسطى. وقد ألَّف قرابة ٢٠٠ كتاب في مواضيع مختلفة، العديد منها يركز على الفلسفة والطـب. ويعـد ابـن سـينا أول مـن كتـب عـن الطب في العالم، وأشهر مؤلَّفاته كتاب «القانون في الطب» وكتاب «الشفاء في الحكمة» الذي بين يديك الفن الخامس من منطقه.

الشاعر والأديب في حقب الإقصاء الأولى حكيما فيلسوفا، فإن المثقف ببعض مشهورات العصر في أيامنا هذه بات مفكرا، لم يقف مسلسل مؤتمراته وندواته ولقاءاته ـ التي نجده يرسم من خلالها في كثير من الأحيان ملامح الكون، فضلا عن ملامح هذا الكوكب الصغير من منظومتنا الشمسية ـ عند حد معين.

أليس من الغريب حقا أن ننعت بعض أدباء عصرنا هذا وشعراءه ـ الذين يسرحون في عالم الخيال، متفلّتين في مجرد الإنسان المقدس من ضوابط العقل وموازينه، في الوقت الذي لا يجدون فيه بدا من الميزان في ماديّه الخسيس ـ أن ننعتهم فلاسفة ونصفهم مفكرين، ونسلّمهم بتبع ذلك زمام القيادة الخفية للبشرية جمعاء؟!

وإذ ألمحتُ أن يدا وقفت وراء إخفاء البرهان، وإبعادُه عن الساحة الفكرية كان بفعل فاعل لم أجانب الصواب وأبتعد عن جادة الحق، وإليك لما أدعي شاهدا، ومن ثمّ أقف بإيجاز على هذا الشرح:

فقضية قسطنطين حاكم الإسكندرية مع مطارنة الكنيسة هناك تستحق التوقف والتأمل، إذ ما إنْ وقع منطق أرسطو طاليس بين يدي هذا الحاكم المستبد حتى استفهم واستوضح من رهبان الكنيسة وكبارائها في اجتماع دعاهم إليه عن حقيقة هذا العلم، ومدى خطورته على رعاياه المسيحيين، فاستشارهم في الموقف المناسب منه، وكانت نتيجة إلتئامهم هذا أنْ نصحوه بحرق المنطق المادي المشتمل على فن البرهان، وإبقاء المنطق الصوري، فلا خوف على معتقدات شعبه والديانة المسيحية منه.

أما المسلمون؛ فهم وإن لم يحرقوا المنطق المادي المشتمل على فن

البرهان، إلا أنهم أغفلوه، أو غفلوا عنه، ولم يعيروه ما يستحق من اهتمام، فلم يروا من هذا المنطق إلا إلزام الخصم وإفحامه وكأنه فن الجدل فقط، الأمر الذي يظهر جليا في بعض فلتات ألسنتهم. فها هو الملا عبد الله في حاشيته شارحا تهذيب التفتازاني يقول: «**قوله «حجة»: لأنها تصير سببا للغلبة على الخصم، والحجة في اللغة الغلبة، فهذا من قبيل تسمية السبب باسم المسبب**»[1]، إذ لم ير إلا الغاية والفائدة الجدلية من كاسب التصديق، وكأن الدليل والحجة لا يؤديان إلا إلى ذلك ـ كما هو ظاهر تعليليه في «**لأنها...**» ـ لتكون التسمية «**من قبيل تسمية السبب باسم المسبب**».

فغاب كشف الحقيقة عن أذهانهم، وانشغلوا بالذب عن الدين ـ الذي لا يعدو عند أغلبهم مجموعة اعتقادات عرفية ظنية ـ ودفع الشبهات عنه وإلزام الخصوم وإفحامهم، فكانت نتيجة ذلك الطبيعية إنتاج منظومة فكرية منهجها المعرفي فن الجدل فقط.

أما الشرح الذي بين يدينا، فهو عبارة عن دروس ألقاها شيخي الأستاذ الدكتور أيمن المصري في حوزة قم المقدسة، وكان لي شرف حضورها إلى جانب تلامذته الكرام، ومن ثمّ تقريرها وتهذيبها، لتكون في متناول طلاب الحقيقة من طلبة الحوزة العلمية، فكانت مهمتي صوغ هذه المحاضرات وسبكها بعبارة علمية رصينة، وفي الوقت نفسه غير معقدة، تختلف في بعض الأحيان عن كل بيان الأستاذ في مجلس درسه، ثم

(١) «الحاشية على تهذيب المنطق» للملا عبد الله اليزدي / ص١٩.

التأليف بينها؛ بتقديم بعض المطالب وتأخير بعضها بما ينسجم مع ترتيب عبارة المتن أو يناسب المطلب المبحوث؛ إذ حصل في بعض الأحيان دمج مطلب واحد وتأليفه من محاضرتين تخللهما عدة محاضرات، فضلا عما أُولّف من محاضرتين متتاليتين.

ومما يجدر ذكره تفضل الأستاذ عند مروره وإبداء نظره بالإجابة على كثير من الأسئلة التي انقدحت في ذهني، ولم يكن قد تعرض لها أثناء الدرس، كما تفضل بإقرار بعض المطالب التي أثرتها مع عدم سبق بحثها أيضا. ثم كان من الضروري أثناء كل ذلك الالتفات إلى سبق لسان الأستاذ والتنبّه لمراده، فهو وإن ندر منه سبق اللسان إلا أنه يقع للكبار بشكل طبيعي في هكذا كتب معقدة اللفظ والمعنى.

هذا وقد رأيت أن المناسب في كثير من المواضع شرح العبارة مزجا، لما اشتملت عليه من تعقيد ينفّر الطالب ويضيّع وقته في فكها ورد ضمائرها، وقد قلَّ هذا المزج في فصول وكثر في فصول أخرى.

وفي الختام لا يسعني إلا أن أقدم جزيل الشكر لشيخي الأستاذ على حسن ظنه بي في جميع ما تقدم، وهو إذ أجازني كل ذلك بتشجيع منقطع النظير؛ مهَّد الطريق لي نحو خدمة قد لا أنقطع عن الدنيا بها بعد حلول الأجل، وهي لا شك خدمة متواضعة أرجو أن يتلقاها الزملاء الأعزاء بحسن النظر وغض البصر؛ إذ من كتب استهدف، ومن ثمّ فمن الله العون وهو الموفق للصواب.

عمار حسين اليوسف

قم المقدسة

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم يا طالب الحقيقة إن فن المنطق معنيّ ببيان القواعد الصحيحة للتفكير؛ بيان الطرق الموصلة لكسب كل من المجهولين التصوري والتصديقي. فالتفكير لما كان عبارة عن حركة إرادية للنفس الناطقة الإنسانية في المعقولات بغرض اكتساب هذين المجهولين كان المنطق معنيّا ببيان هذه الحركة التأليفية الترتيبية بوصفها حركة صناعية مشتملة على صورة ومادة، وما يهم الصانع في أيّ صنعة هو أن يعلم كيف ينتخب المواد الصالحة ويرتبها على الهيئة أو الصورة التي تناسب المطلوب. فالخلل في أي صناعة إما أن يقع في مادتها أو في صورتها، لذلك كان الصانع الماهر طالبا العصمة في هاتين الجهتين، ومن أجل هذا انقسم المنطق إلى قسمين مادي وصوري، فالمنطق الصوري يهدف إلى بيان الطرق الصحيحة التي يتم بها إنشاء صورة صحيحة للمعلومات الموجودة في الذهن، سواء أكان المطلوب تصوريا أم كان تصديقيا، الأمر الذي أدّى إلى انقسام المنطق الصوري إلى قسمين أيضا، أحدهما معنيّ بالتصور وهو المعروف بباب المعرِّف، والآخر معني بالتصديق وهو باب الدليل أو الحجة، ولكل واحد من هذين البابين مقدمته، فكان المنطق الصوري بذلك على أربعة أبواب.

أما المنطق المادي فهدفه كيفية انتخاب المواد المناسبة للمطلوب، وهو الأهم من بين قسمي فن المنطق؛ لأن الغالبية الساحقة من أخطاء الفكر تقع في جهة المادة لا الصورة، سيما عند المتمرّسين أمثال الشيخ الرئيس، إذ يتعذر الخطأ على هؤلاء من جهة الصورة، وإن حصل ووقع فإنما يقع في المادة فقط دون الصورة. فالفن والمهارة يرتكزان إذاً على كيفية انتخاب المواد الصحيحة في الحدود والأقيسة المطلوب إقامتها على المطالب الصحيحة.

وقد قسّم المعلم الأول المنطق المادي إلى خمسة أبواب معروفة بالصناعات الخمس، ومنشأ انقسامها هذا ـ كما سيتضح فيما بعد ـ هو مبادؤها المأخوذة فيها، أي طبيعية قضاياها التي تتألف منها، فالمنطق يبحث عن القضية تارة بلحاظ الصورة (الوضع، الحمل، الكم، الكيف)، وتارة أخرى بلحاظ المادة (يقينية، ظنية، مشهورة، مسلّمة، متخيّلة، مشبّهة)، فتكون هذه أنواعا للقضية بلحاظ تعلّق التصديق بها، والتي على أساسها تنشعب الصناعات إلى أنواع خمسة هي: صناعة البرهان وصناعة الجدل وصناعة الخطابة وصناعة الشعر ثم صناعة المغالطة أو السفسطة. وما يهمنا هنا هو صناعة البرهان أشرف هذه الصناعات على الإطلاق.

وسنستعرض قبل كل شيء الرؤوس الثمانية لهذا الفن الشريف، التي تشكل مقدمة تمهيدية، وإطلالة على الصناعة المراد تحصيلها؛ فتعريف العلم وواضع العلم وموضوع العلم ومبادؤه ومسائله والغاية من دراسته ومرتبته بين سائر العلوم وأبوابه تمثّل ما يُسمى بالرؤوس الثمانية، فإليك هي

في فن البرهان:

**الأول: تعريفه**

أما تعريفه فهو بلحاظ كونه صناعة «ما يقتدر معه أو به على إقامة القياس البرهاني وصيرورته ملكة».

وأما بلحاظ كونه علما[1] فهو «العلم الباحث عن الأحكام الذاتية للبرهان». والبرهان هو «القياس المؤلف من قضايا يقينية مفيدا ومنتجا اليقين بالمعنى الأخص».

**الثاني: واضعه**

هو المعلم الأول أرسطوطاليس، وضعه بعد الفراغ من تأليفه المنطق الصوري. ومن المعلوم أنه كان باليونانية، ثم نقله إسحاق بن حنين إلى السريانية، ثم نقل بعد ذلك إلى العربية على يد أبي بشر متى بن يونس، إلا أن ترجمة أبي بشر هذه كانت ترجمة حرفية أمينة، لذلك خالفت قواعد اللغة العربية في الفصاحة والبلاغة، وظهرت عباراتها معقدة وغاية في الإغلاق، الأمر الذي أدّى إلى صعوبة فهمها عند مناطقة العرب.

هذا ما يتعلق بترجمة برهان أرسطو، أما شرحه فقد شرحه تلميذه ثامسطيوس باللغة اليونانية، وقام بعد ذلك بشرحه أيضا الإسكندر

---

(١) والمقصود من العلم مسائل العلم؛ تلك القضايا التي يكون موضوعها موضوع العلم أو جزءه أو جزئيا تحته، فمجموعها يشكل العلم. ومن هنا كان تعريف المسائل تعريفا لنفس العلم، فموضوع علم الفلسفة هو الموجود المطلق، ومسائله أحكام لهذا الموضوع أي محمولات القضايا، لذلك عرّف بـ«العلم الباحث عن الموجود المطلق».

الأفروديسي في القرن الثاني بعد الميلاد، وممن قام بشرحه في عالمنا الإسلامي الكندي والفارابي تلاهما ابن رشد الذي كان له أفضل شروح برهان المعلم الأول ..

أما الشيخ الرئيس فلم يشرح برهان أرسطو ولا منطقه، وإنما أعاد صياغته صياغة جديدة، فلم يكن بذلك شارحا له، وإن لم تخف الاستفادة الكبيرة التي استفادها منه[1].

**الثالث: موضوعه**

موضوع هذا العلم الذي يُبحث عن عوارضه الذاتية فيه هو القياس المؤلف من قضايا يقينية تفيد يقينا بالمعنى الأخص، أي جزما مطابقا للواقع ثابتا غير زائل.

**الرابع: مبادؤه**

مبادئ صناعة البرهان هي ـ كسائر مبادئ العلوم العقلية ـ القضايا البديهية

---

(١) وجدت صناعة البرهان الكثير من الجفاء عند المناطقة الإسلاميين؛ وسبب ذلك يرجع إلى أن غالبية كتب المنطق في العالم الإسلامي تبناها المتكلمون الذين اعتمدوا المنهج الجدلي في بيان العقائد ولم يعتقدوا بالمنهج البرهاني، فلم يرق لهؤلاء إحياء هذه الصناعة، الأمر الذي انعكس على مؤلفاتهم المنطقية؛ إذ لا نرى في أكثر كتب المنطق وجودا لصناعة البرهان، وإن وجد فلا يغني ولا يسمن من جوع، ألا ترى أن كتاب البرهان الجدير بحمل هذا الاسم حقيقة لا وجود له إلا في شرح ابن رشد، وأساس اقتباس المحقق الطوسي، وما نحن بصدد شرحه وهو برهان الشفاء؟!

من هنا نرى أن إحياء هذه الصناعة في حوزتنا العلمية من أهم الوظائف التي تُلقى على عاتقنا في هذا العصر؛ إذ لا وسيلة سواها لتأسيس رؤية كونية توحيدية سليمة.

الأولية، وهذا الأمر هو الذي يشرّف هذه العلوم؛ اعتمادها على القضايا البديهية الأولية الواضحة في نفسها المستغنية عن غيرها.

**الخامس: مسائله**

هي الأحكام والشرائط الخاصة بالبرهان التي ستأتي مفصلة.

**السادس: الغرض منه**

هو حصول اليقين الحقيقي[1] المطابق للواقع الثابت الذي لا يفيده إلا القياس البرهاني، وهذا هو غرض طالب الحقيقة والباحث عنها[2].

**السابع: مرتبته**

مرتبة هذا الفن ـ كجزء من علم المنطق ـ تأتي في مقدمة المنطق المادي بعد المنطق الصوري مباشرة، وسيأتي بيان سبب وضع البرهان في هذا المكان بشكل منفصل، أما المنطق الذي يشتمل على البرهان فلا يخفى تصدره سائر العلوم.

**الثامن: أبوابه**

بحث الشيخ كتاب البرهان في ضمن أربع مقالات:

---

(١) لا يخفى عليك أن تسمية الشيخ الرئيس لهذا الفن بفن البرهان من باب التغليب، وإلا فهو فن الحد والبرهان، وهذه النقطة مهمة جدا لا ينبغي أن نغفل عنها.

(٢) وما أشرفه من غرض؛ فأن يكون الهدف معرفة الحقيقة في ذاتها يعني بناء رؤية كونية صحيحة. ولا تخفى أهمية هذا الامر سيما عند طلبة العلوم الدينية، أن أقطع بمطابقة منظومتي العقائدية للواقع وأقطع بثبات قطعي، ولا يتأتى ذلك إلا بصناعة البرهان. من هنا نفهم السبب في تفشي الخرافات وانتشارها في معتقدات عوام المسلمين؛ فكل دليل ظني عندهم برهان.

المقالة الأولى: في الأحكام العامة للبرهان.

المقالة الثانية: في الأحكام الخاصة له، وهي أهم المقالات.

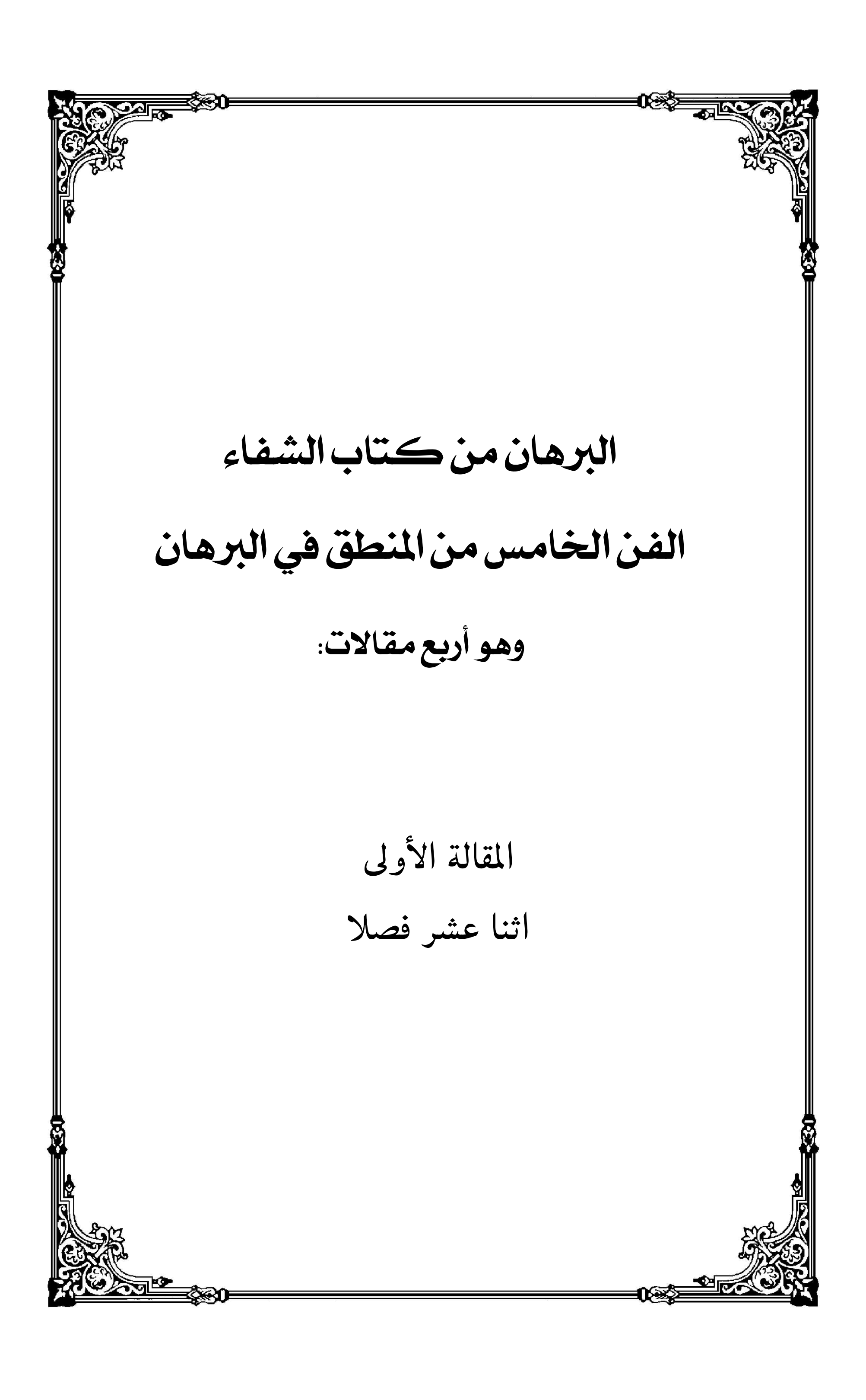
المقالة الثالثة: حول استعمال البرهان في العلوم.

المقالة الرابعة: في الحد والرسم[1].

هذا تمام الكلام في الرؤوس الثمانية نشرع بعدها بشرح متن الكتاب متكلين على الله.

---

(١) لابد من الإشارة هنا إلى مخالفة الشيخ في هذا الترتيب للترتيب الموجود في التعليم الأول فراجع.



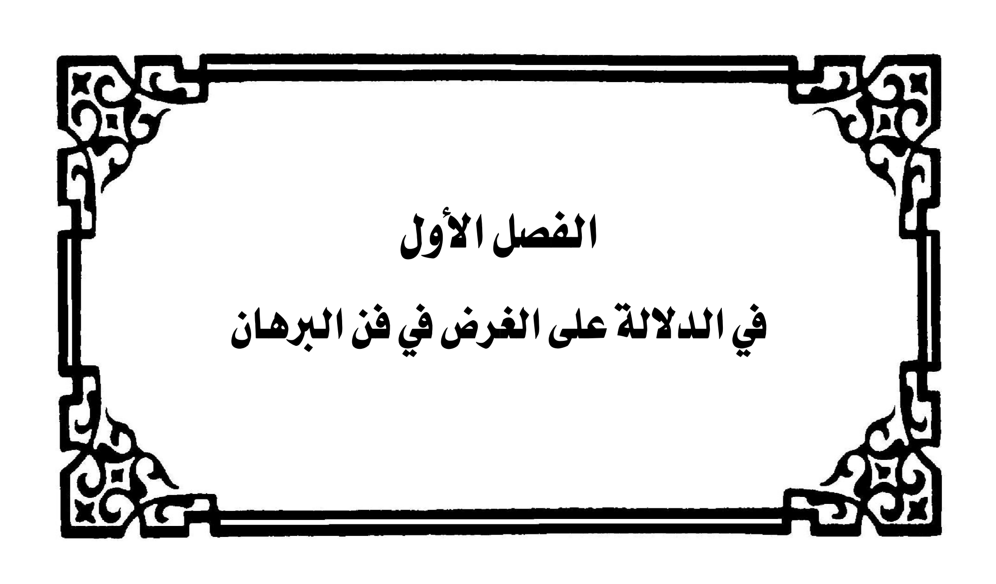
# البرهان من كتاب الشفاء

# الفن الخامس من المنطق في البرهان

## وهو أربع مقالات:

المقالة الأولى

اثنا عشر فصلا



# الفصل الأول

## في الدلالة على الغرض في فن البرهان

اعلم أن كتاب الشفاء مؤلف من أربع جمل هي الأقسام الرئيسية لهذا الكتاب:

الجملة الأولى في المنطق، والجملة الثانية في الطبيعيات، أما الثالثة ففي الرياضيات، والجملة الرابعة في الإلهيات.

وفي كل جملة من هذه الجمل فنون إلا الإلهيات، فهي فن واحد فقط من هذا الكتاب، أما الجملة الأولى التي كانت للمنطق فتتألف من تسعة فنون؛ الفن الأول منها المدخل أو الإيساغوجي، والفن الثاني المقولات العشر، والثالث العبارة أو القضايا، والرابع في القياس أو أنالوطيقا الأولى أي التحليل الأول، والخامس هو البرهان أو أنالوطيقا الثانية أي التحليل الثاني[1].

ثم الفن السادس وهو الجدل، يتبعه السابع وهو الخطابة، أما الثامن فهو الشعر والتاسع المغالطة[2].

---

(١) إنما سُمي تحليل؛ لأنه يحلل المطلوب إلى قضيتين، فإن كان المطلوب مثلا (العالم حادث) واكتُشف أن الحد الأوسط هو التغيّر انحل المطلوب ـ كما هو معروف ـ إلى قضيتين تنتجانه هما (العالم متغيّر) و (كل متغيّر حادث).

(٢) جدير بالذكر هنا أن هذا الكتاب الشريف اتسم بحجمه الكبير، فقد جمع الشيخ أكبر قدر ممكن من المطالب المرتبطة بهذه الصناعة، ولم يراع الجانب الكيفي في منهجيته؛ لذلك نجد فيه نوعا من بعثرة المطالب بخلاف الإشارات، إذ رتبه بدقة ولاحظ فيه تقدم المطالب وتأخرها.

قال الشيخ: ((**لما كان العلم المكتسب بالفكرة، والحاصل بغير اكتساب فكري قسمين: أحدهما التصديق والآخر التصور، وكان المكتسب بالفكرة من التصديق حاصلا لنا بقياس ما، والمكتسب بالفكرة من التصور حاصلا لنا بحدّ ما، وكان كما أن التصديق على مراتب؛ فمنه يقيني يعتقد معه اعتقاد ثان ـ إما بالفعل وإما بالقوة القريبة من الفعل ـ أن المصدّق به لا يمكن ألا يكون على ما هو عليه إذا كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه.**

**ومنه شبيه باليقين: وهو إما الذي يعتقد فيه اعتقاد واحد، والاعتقاد الثاني الذي ذكرناه غير معتقد معه بالفعل ولا بالقوة القريبة من الفعل، بل هو بحيث لو عسى إن نُبِّه عليه بطل استحكام التصديق الأول، أو إن كان معتقدا كان جائز الزوال، إلا أن الاعتقاد الأول متقرر لا يعتقد معه بالفعل لنقيضه إمكان.**

**ومنه إقناعي ظني دون ذلك: وهو أن يعتقد الاعتقاد الأول ويكون معه اعتقاد ثان ـ إما بالفعل وإما بالقوة القريبة من الفعل ـ أن لنقيضه إمكان، وإن لم يُعتقد هذا فلأن الذهن لا يتعرض له وهو بالحقيقة مظنون، كانت**[1] **القياسات أيضا على مراتب؛ فمنها ما يوقع اليقين وهو البرهاني، ومنها ما يوقع شبه اليقين وهو إما القياس الجدلي وإما**

---

(١) هذا جواب قوله: ((وكان كما أن التصديق على مراتب)).

**القياس السوفسطيقي المغالطي، ومنها ما يقنع فيوقع ظنا غالبا وهو القياس الخطابي، وأما الشعري فلا يوقع تصديقا، ولكن يوقع تخيلا محركا للنفس إلى انقباض وانبساط بالمحاكاة لأمور جميلة أو قبيحة))**.

قسّم الشيخ العلم هنا ـ نظريا كان أم بديهيا ـ إلى تصور وتصديق، فكل من العلمين النظري والبديهي ينقسم إليهما، ويكون العلم بذلك على أقسام أربعة.

هذا وقد إقتصر الشيخ على تقسيم أحدها وهو التصديق النظري؛ لأنه متعلق البرهان. فللتصديقات أنحاء متعددة من القسمة سنتعرض أولا لأحد هذه الأنحاء الذي لم يأت الشيخ له بذكر ثم نعقّب بما أراده تفصيلا، وفي ذلك نقول:

إن الإنسان العاقل إذا التفت إلى الخبر الذي يصله تحصل لديه إحدى الحالات النفسانية الثلاث: اليقين أو الظن أو الشك، أما الوهم فهو حاصل بحصول الظن؛ لأنه الطرف المرجوح، والظن الطرف الراجح المقابل له كما لا يخفى. فإذا سمع العاقل الخبر فإنه إما أن يحكم بثبوته أو لا يحكم بشيء، والثاني ـ أي عدم الحكم بشيء ـ هو الشك، وهو من أقسام الجهل إذ لا ترجيح فيه لطرف على آخر فهو ليس من أقسام العلم[1].

أما الأول ـ سواء أكان حكما بثبوت الخبر أم بنفيه ـ فهو التصديق،

---

(١) المقصود بالعلم هنا خصوص التصديق.

فالتصديق إذاً هو الحكم، والحكم عبارة عن ترجيح أحد طرفي النقيض. وهذا الترجيح على نحوين؛ فإما أن يكون ترجيحا للطرف الأول مع الحكم والاعتقاد بامتناع وقوع نقيضه ـ الطرف الآخر ـ أو لا؛ بأن كان ترجيحا للطرف الأول مع تجويز وقوع النقيض. والأول من هذين النحوين هو اليقين والجزم، فطبيعة الجزم هي حكم واعتقاد مزدوج؛ أي أنه عبارة عن حكمين، ولا يخفى عليك أن الحكم الثاني بامتناع وقوع الطرف الآخر أعم من أن يكون بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل التي تصبح فعلية مع التنبيه. وأما النحو الثاني فهو الظن.

وعلى هذا فالحكم في الواقع إما أن يكون مشفوعا بحكم ثان بامتناع النقيض وهذا هو اليقين، أو مشفوعا بحكم ثان بتجويز النقيض وهذا هو الظن، فالظن حكمان أيضا حكم بوقوع طرف وحكم ثان بإمكان الطرف الآخر.

بعد أن اتضح هذا ينبغي أن تعرف أن ما يهمنا من هذه الحالات النفسانية الثلاث ـ التي كانت نتيجة قسمة عقلية ثنائية دائرة بين النفي والإثبات ـ هو اليقين والظن، ولا ربط للحالة الثالثة بما نحن فيه؛ لأنها ليست تصديقا بل هي جهل كما ذكرنا.

هذا ولليقين تقسيمان بلحاظين مختلفين، اللحاظ الأول منهما هو المطابقة وعدم المطابقة للواقع؛ فإما أن يكون اليقين مطابقا للواقع أو لا يكون كذلك، والثاني هو المسمّى بالجهل المركب، وسبب التسمية هذه كونه مركبا من جهلين؛ جهل بالواقع وجهل بنفس هذا الجهل.

أما الأول وهو اليقين المطابق للواقع؛ فهو إما أن يزول أو لا يمكن زواله، والذي يزول هو جزم الإنسان العامي المقلّد غير المبتني على البرهان المسمّى باليقين بالمعنى الأعم[1]، وأما اليقين الثابت الذي لا يمكن زواله من اليقين المطابق للواقع فهو المسمى باليقين بالمعنى الأخص. هذا ما يتعلق بتقسيم اليقين باللحاظ الأول، وأما اللحاظ الثاني فهو ثبات اليقين وزواله؛ إذ اليقين إما أن يكون ثابتا لا يمكن زواله أو أن لا يكون كذلك، والذي لا يمكن زواله هو اليقين بالمعنى الأخص البرهاني الذي يدأب الحكيم في سبيل الوصول إليه، أما الذي يمكن زواله فإما أن يكون مطابقا للواقع أو أن لا يكون كذلك، والأول من هذين كما عرفت هو اليقين بالمعنى الأعم، أما الثاني فهو الجهل المركب.

والذي يبدو لي عند تأمل هذين اللحاظين اللذين قُسِّم بهما اليقين أن ثانيهما أفضل من الأول، بل هو الأصح فيما نحن فيه؛ لأن مدار بحثنا هو

---

(١) في هذا القسم من اليقين إشكالان:

الأول: في كيفية زواله مع مطابقته للواقع؟

والثاني: في كيفية حكم الجازم والمتيقن على جزمه ويقينه بإمكان التزلزل مع بقائه جازما ومتيقنا؟

أما رد الإشكال الأول، فحاصله: أن الزوال ليس بلحاظ المطابقة للواقع؛ فالمطابقة لا تتزلزل ولا تزول، وإنما بلحاظ الجزم واليقين، فهما ما يزول عن الجازم والمتيقن ويتزلزلان في نفسه. وفي رد الإشكال الثاني نقول: إن من يحكم على الجزم واليقين بالتزلزل والزوال هو البرهاني ـ أي الحكيم ـ، فالجازم والمتيقن ـ يقينا بالمعنى الأعم ـ لم يصل إلى جزمه ويقينه عن طريق الأسباب الذاتية لما تيقّن به، فليس الجازم من يحكم على جزمه بالتزلزل والزوال.

اليقين والجزم لا العلم، اليقين والجزم كحالة نفسانية وليس العلم بما لـه مـن كاشفية عن الواقع لتُؤخذ المطابقة وعدمها حيثية ولحاظا في التقسيم، أضف إلى ذلك استلزام الثبات وعدم الزوال للمطابقة دون العكس.

وعلى أية حال فقد نتج عن تقسيم اليقـين بلحاظيـه نوعـان مـن التصـديق هما: اليقين بالمعنى الأخص واليقين بالمعنى الأعم، وبإضافة الظـن ــ الحالـة النفسانية الثانية ـ تكون أنواع التصديق ثلاثة.

أما الشيخ فإنما قسّم التصديق إلى ثلاثة أنـواع أيضـا ليُبـيّن سـبب انقسـام القياس المفيد للتصديق إلى خمسة أقسام تشكل الصناعات الخمس، وهـذه الأنواع الثلاثة التي انطلق منها الشيخ هي: التصديق اليقيني بالمعنى الأخص ـ وهو اليقين الحقيقي ـ وشبه اليقين والتصديق الظني.

فالتصديق في الواقع ينقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين لا ثالث لهما همـا اليقين والظن كما أسلفنا، إلا أن الشيخ هنا قسّمه بالقسمة الأولـى إلـى ثلاثـة أقسام فقال: إمـا أن يكـون الحكـم الأول مقرونـا بحكـم ثـان بامتنـاع وقـوع النقيض مع امتناع زوال هذا الحكم الثاني وبقائه ثابتا، وهذا اليقين هو اليقـين بالمعنى الأخص الذي يقصده البرهـان، ويقصـده الفلاسـفة والحكمـاء كمـا مر، أو أن لا يكون مقرونا بحكم ثان بامتناع الطـرف النقـيض، بـل حتـى لـو كان مقرونا بهذا الحكم إلا أنه جائز الزوال، وهـذا ـ الـذي لا يقتـرن بحكـم ثان وفيما إذا إقترن كان الحكم الثاني جائز الزوال ـ هو ما أسماه الشيخ بشبه اليقين.

والوجه في كونه شبه يقين اتفاقه مع اليقين من حيـث الاطمئنـان والجـزم

وافتراقه عنه بإمكان زواله وعدم ثباته.

هذان هما النوعان الأول والثاني من أنواع التصديق الثلاثة التي ذكرها الشيخ، إلا أننا قبل أن نتحدث عن النوع الثالث لابد لنا من إيضاح النوع الثاني. فالنوع الأول وهو اليقين بالمعنى الأخص ليس بحاجة لمزيد توضيح وبيان، أما الثاني وهو شبه اليقين فالذي يبدو من طيّات ما مرّ وجود معنيين له:

**أولهما:** أن لا يكون الحكم الأول مقرونا بحكم ثان بامتناع النقيض، وهذا في ظاهره غريب؛ لأننا ذكرنا أن الجزم يساوق ويلازم دائما الحكم بامتناع وقوع النقيض، وإلا لم يكن جزما، فكيف ـ والحال هذه ـ لا يكون معه هذا الحكم؟

وجواب هذه الشبهة التي قد تراود الذهن هو ما بيّناه من أن هذا ليس بيقين حقيقي، بل شُبّه به لاتفاقه معه في جهة وافتراقهما في جهة أخرى.

أما كيفية تحقق هذا المعنى من شبه اليقين، فذلك فيما إذا كان احتمال وقوع النقيض ضئيلا جدا بحيث لا يلتفت الذهن إليه، ما يعني حصول حالة الاطمئنان للمتيقّن بعدم وقوعه، وإن لم يصل هذا الاطمئنان إلى درجة القطع، كأن يعتقد بنسبة ٩٩٪ مثلا بأن (أ هو ب)، والواحد بالمئة المتبقي من هذه النسبة لا يمنع من وقوع الطرف الآخر، لكن وجوده يكون كعدمه عند المتيقّن فيهمله لضآلته، بل قد يكون المتبقي أقل من ذلك بكثير كما لو كان واحدا بالمليون مثلا.

يرى الشيخ أن هذا اليقين ليس بيقين حقيقي، فالمتقين عنده حكم

بثبوت أو نفي الخبر، لكن الحكم الثاني ـ وهو الحكم بعدم الطرف الآخر ـ لا وجود له، لا بالفعل ولا بالقوة القريبة منه، فإذا ما نُبّه هذا المتيقن وأُلحّ عليه في ذلك ذهب إلى حكم ثان بإمكان وقوع الطرف النقيض. ومن الطبيعي حينئذ تزلزل الحكم الأول وانقلابه من تصديق يقيني إلى تصديق ظني.

وفي النتيجة لا مساوقة بين عدم الحكم الثاني بامتناع النقيض وبين وجود حكم ثان بامتناعه؛ وذلك لوجود احتمال، ولو كان هذا الاحتمال ضئيلا جدا؛ فإن الحكم الأول آيل للزوال عند تنبيه المتيقن بوجود الاحتمال.

بعد أن عرفت هذا فاعلم أن العقل البرهاني لا يتقبل وجود احتمال مهما كان ضئيلا، فجميع مراتب ودرجات الاحتمال تدخل عند العقل البرهاني تحت عنوان إمكان وقوع الطرف الآخر[1].

---

(١) اعتمد السيد الشهيد الصدر (رَحِمَهُ اللهُ) طريقا آخر غير القياس لإفادة اليقين وهو الاستقراء، وذلك بتراكم الاحتمالات إلى درجة يصبح احتمال الطرف الآخر معها ضعيفا جدا، بحيث يهمله العقل ولا يلتفت إليه، أي لا يرتّب عليه العقلاء أيّ أثر عملي. ولا إشكال في هذا الكلام من هذه الجهة ـ ترتيب الأثر العملي ـ، إلا أننا لا نتحدث عنه وإنما عن كشف الحقيقة ومعرفتها، وعليه لا فائدة ولا نفع لمسلك السيد الشهيد عند الحكماء. نعم لذلك جدوى عند الفقهاء الذين يعتمدون السيرة العقلائية القائمة على الظنون غير القائمة على اليقين البرهاني، فيقين الفقهاء ـ أو ما يسمونه قطعا ـ غير يقين الحكماء، فالقطع عندهم هو الاطمئنان، ووجود احتمال ضئيل مخالف لهذا الاطمئنان كعدمه.

هذه هي سيرة العقلاء التي أمضاها المعصوم عليه السلام وجوّز عدم التعويل على احتمال كهذا في مسائل الشرع الفرعية؛ والوجه فيه أن الفقهاء يبحثون عن مقام العمل وترتيب الأثر العملي،

**ثانيهمـــا:** أن يكـون الحكـم الأول مقرونـا بحكـم ثـان بامتنـاع الطـرف النقيض، مع عدم كون هذا الحكم برهانيا، أي أنه متزلزلا قابلا للـزوال، لأنـه من غير أسبابه الذاتية، وهذا يرجع إلى ما قلناه في المعنـى الأول مـن وجـود احتمال مهما تضاءلت درجته.

وقد عبّر الشيخ عن هذين المعنيين بشبه اليقين، وبـات وجـه التسـمية لـك واضحا.

أما النوع الثالث من أنواع التصديق التي عرضها المصنف فهو الظن، وهو لا يختلف عما ذكرناه في تقسيمنا للتصديق من أنه حكم مقرون بحكم ثـان بالفعل أو القوة القريبة منه بإمكان وقـوع الطـرف الآخـر، إلا أن متعلَّـق هـذا

---

وليس عن مقـام الكشـف عـن الحقيقـة بمـا هـي هـي، إذ لا يمكـن ذلـك إلا بحصـول اليقـين بالمعنى الأخص، ولا طريق له إلا العقل البرهاني الذي لا يسمح لأيّ درجة مـن الاحتمـال أن تعتريه.

قد تسأل هنا: ألا يجدر بالفقهاء أن يثبتوا الأحكام الفرعية بهذا النحو مـن اليقـين أيضـا؟ وفـي الجواب نقول: إن ذلك لا يمكن لوجهين:

الأول: هو خفاء الأسباب الذاتية أو الملاكات الواقعية ـ المصالح والمفاسـد ـ لتلـك الأحكـام؛ إذ لا يعلمها إلا الله.

والثاني: هو كون الفقهاء ينشـدون إبـراء ذمـة المكلَّـف، وانسـداد بـاب العلـم ـ إلا فيمـا نـدر ـ جعلهم يبحثون في الظنون ـ الباب الظني ـ ويفرزون المعتبرة منها عن غيـر المعتبـرة، ومـن هنـا يظهر لنا تأثّر السيد الشهيد بالمسلك العقلائي الذي عليه الفقهاء. فخلاصة القـول: إن مـا يفيـده الاستقراء يقين عقلائي وليس يقينا عقليا. وسيأتي المزيد من البحث في الفصول اللاحقـة مـن هذه المقالة.

الحكم الثاني على نحوين: فقد يكون ـ إمكان وقوع النقيض ـ قويّا، وقد يكون ضعيفا لا يصل إلى درجة يصبح معها شبه يقين، إلا أنه أيضا مما يهمله الإنسان العاقل ولا يلتفت إليه، وإن كان بأدنى تأمّل يتوجّه ويتنبّه إلى وجوده، وهذا هو المسمى بالاقتناع، فمعنى اقتناع طرف بكلام طرف آخر هو هذا النحو من نحوي الظن، فالقناعة هي ترتيب الأثر العملي على ما كان متعلقا لها، وتتحقق عند إلغاء الاحتمال الضئيل للخلاف مع التنبّه لوجوده، لكن الاطمئنان يُنزَّل فيها منزلة اليقين عند هذا الإلغاء.

فالتصديقات إذاً ثلاثة: يقين وشبه يقين وظن، يرى الشيخ أن الأقيسة التي تفيد هذه الأنواع الثلاثة من التصديق ـ التي تتفاوت في مراتبها ـ على مراتب أيضا؛ فانقسام المعلول يعني انقسام العلة، والقياس علة التصديق، فما يفيد اليقين بالمعنى الأخص هو البرهان، أما الذي ينتج شبه يقين فهو الجدل والمغالطة، والذي يفيد الظن هو الخطابة، وأما الصناعة الخامسة من الصناعات الخمس التي لا تفيد أي نوع ومرتبة من التصديق، وإنما تفيدنا ما يشبه التصديق ويجري مجراه من القبض والبسط فهي صناعة الشعر.

وبذلك نكون قد فرزنا الصناعات الخمس بحسب أنواع التصديق الثلاثة، وهو ما أراده الشيخ الرئيس، لكن يبقى أن نذيِّل هذا المطلب بعرض منشأ التمايز والاختلاف بين الصناعات الخمس، مضافا إلى ما مرّ من اختلاف في مراتب نتائجها الذي أدّى إلى تمايزها عن بعضها البعض بوجه ما. ولكن هذا الذي مرّ مع ما أدّى إليه لا يعدو كونه فرع التمايز الحقيقي بينها، إذ لا ينقطع السؤال بوقوفنا على اختلاف مراتب نتائجها ـ أنواع التصديق الثلاثة ـ،

وإنما نسأل عن السرّ في هذا الاختلاف، فلو كانت جميع هذه الصناعات أقيسة ولم يكن بعضها استقراءا أو تمثيلا لبقي التفاوت الآنف الذكر بين نتائجها، فما السرّ إذاً في هذا الاختلاف والتفاوت؟

وفي مقام الجواب عن هذا التساؤل نُذكّر بما مرّ في بداية الكتاب من الحديث عن المنطق الصوري والمنطق المادي؛ إذ لا خلاف بين هذه الصناعات في المنطق الأول، فجميعها أقيسة بحسب الفرض، لكن السبب الرئيس في تمايزها عن بعضها يقع في المنطق الثاني؛ لذلك كان لابد أن تعلم أن هذه الأقيسة تختلف باختلاف مبادئها المستعملة فيها. ومبادؤها ومقدماتها هي القضايا التي تتألف منها، ولكن اختلاف المبادئ هذا ـ الذي اختلفت الأقيسة على أساسه وبالتالي مراتب التصديق وأنواعه ـ اختلاف مادي.

وإليك خلاصة ما أورده الشيخ الرئيس في النهج السادس من إشاراته عندما قسم القضايا إلى أقسام بحسب موادها[1]، فهي بالقسمة الأولى على أقسام أربعة: المسلمات والمظنونات والمخيلات والمشبهات.

أما المسلمات؛ فإما أن تكون نابعة من اعتقاد المصدِّق وهذه تسمى المعتقدات، أو أن لا تكون نابعة من اعتقاده، وإنما تكون تلق وقبول للاعتقاد من الغير الموثوق به وهذه تدعى المقبولة والمأخوذة.

ثم إن المعتقدات إما أن يراعى فيها المطابقة للواقع أو لا يراعى فيها

---

(١) سيأتي هذا البحث مفصلا في الفصل الرابع/ وسنشير فيه إلى ما ورد في الإشارات/ ج١ ص ٢١٣.

ذلك. وأولى هاتين إن طابقت الواقع كانت ما يُسمى بالقضايا الواجبة القبول، كالبديهيات أو ما يرجع إليها، وإن لم تكن مطابقة للواقع فهي الوهميّات، أما الثانية التي لا يراعى فيها مطابقة الواقع فهي المشهورات.

هذه هي مواد أقيسة الصناعات الخمس، فمبادئ صناعة البرهان هي القضايا الواجبة القبول، ومبادئ صناعة الجدل هي القضايا المشهورة، أما الخطابة فمبادؤها المظنونات ـ التي وردت في القسمة الأولى ـ وكذا المقبولات، ومبادئ صناعة الشعر هي المخيلات، وأما مبادئ السفسطة والمغالطة فهي المشبهات. وبهذا يتضح اختلاف مبادئ الصناعات الذي سيؤدي بطبيعة الحال إلى اختلاف مراتب التصديق التي تنتجها.

وجدير بالذكر هنا أن الصناعات الخمس لا تختلف في مبادئها فحسب، بل وفي غاياتها أيضا؛ فغاية البرهان هي الكشف عن الحقيقة على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، وغاية الجدل إلزام الخصم وإفحامه، أما الخطابة فغايتها إقناع الجمهور، والغاية في المغالطة التضليل والخداع، بتأليف أقيسة ظاهرها حق مقبول وواقعها باطل موهوم، إلا أنها قد تقع من مشتبه دون أن ينوي المغالطة، لكنها مع ذلك تسمى مغالطة. نعم قد تستعمل في امتحان الأستاذ لطلابه فتسمى حينئذ امتحانات أو أقيسة امتحانية[1].

أما غاية صناعة الشعر فهي التأثير في النفس قبضا وبسطا، فمخاطب الشاعر من بين قوى النفس البشرية هو قوة الخيال التي يهجم وينقضُّ عليها

---

(١) سيأتي تفصيل كل هذا في آخر هذه المقالة.

مباشرة دون المرور بالعقل والتوجه إليه، فلا خطاب له مع العقل[1]، من هنا

(١) لذلك نرى أن الإسلام وضع حدودا للشعر وقيودا، فالإسلام دين عقلاني وليس دينا خياليا؛ وذلك لأن الخيال مرتبة حيوانية في النفس البشرية، فالشعر عندما يتجاوز العقل ويخاطب الخيال يخاطب مرتبة حيوانية من الإنسان، وإذا ما تأملنا في شخصية النبي صلى الله عليه وآله نجد أنه لم يكن شاعرا كما هو نص القرآن الكريم ﴿**وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ**﴾ (سورة يس الآية ٦٨). وهذا إنما يكشف عن عقلانية دين الإسلام.

فالشعر وإن لم يكن محرّما لكنه صفة نقص في الإنسان؛ إذ لا يباشر قوة العقل التي شرَّفه الباري تعالى وميَّزه بها عن بقية المخلوقات، فإذا لم يكن الشعر في مطلق الإنسان كمالا فلا ينبغي أن يكون صفة من صفات النبي صلى الله عليه وآله حامل الرسالة الخاتمة، وذلك لجهتين:

الأولى: كونه صلى الله عليه وآله الإنسان الأكمل الذي لا يشوبه ما يشوب غيره من عامة الناس.

والثانية: خصوصية رسالته؛ فحتى لو كان الشعر كمالا في ذاته، إلا أنه لا ينبغي أن يتصف به النبي صلى الله عليه وآله؛ لأن معجزة رسالته بلاغية واتصافه بالشعر يهدد مصداقيته ويترك لأعدائه ذريعة تكذيبه؛ بأن ينسبوا ما يأتي به إلى شعره وبراعته لا إلى الغيب.

من هنا نفهم السبب في عدم قوله الشعر وعدم انسجامه مع شأنه صلى الله عليه وآله، وكذا يظهر لنا ملاك الحدود والقيود التي وضعتها روايات الأئمة عليهم السلام عن الشعر، كما في النهي عنه في بعض ليالي أيام الأسبوع.

إلا أن ما مرّ يثير في النفس تساؤلا هو أنه لمّا كان الشعر بهذا المستوى من الخسّة، فما معنى ما يكتب ويقرأ من أشعار في مجالس المؤمنين من مدح للنبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام؟ بل كيف لنا أن نفهم حثّ النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام بعض الشعراء على كتابة الشعر وقراءته؟ لا بل كيف نوجه ما ثبت في الجملة من شعر للكمَّل من خلق الله كأمير المؤمنين ومولى الموحدين عليه السلام؟

وفي جواب هذا التساؤل نفرّق بين نحوين من تموضع الخيال؛ إذ تارة يكون مستقلا وفي عرض العقل، وتارة أخرى يكون في طوله وأداة له. فما يكتب من شعر مدحا للنبي صلى الله عليه وآله

كان الشعر أخس هذه الصناعات.

ولا يخفى عليك أن الغاية هي التي تعيّن طبيعة المبادئ المستعملة في الدليل وبالتالي نحو الصناعة.

وهنا لابد من التنبيه إلى أن انقسام القياس إلى صناعات خمس هو أولا وبالذات انقسام للمبادئ، وثانيا وبالعرض للغايات؛ لأنه مبني على الاقتضاء والشأنية، فشأن القضية البرهانية إفادة اليقين بالمعنى الأخص، وإن لم يعترِ العامي شيء من اليقين بها، بل كان متيقّنا بقضايا خيالية، وكذا شأن القضية الخطابية إفادة القناعة وإن لم يقتنع بها المتلقي لها وذهب في قناعته لقضايا مشهورة، فالنظر إلى القضية إذاً من حيث الاقتضاء والشأنية، وليس من

---

والأئمة عليهم السلام يجعل الخيال ـ كقوة مهمة من قوى النفس البشرية ـ أداة للعقل وخادما له. وبتعبير آخر يصبح الخيال عقلانيا؛ وذلك لما يشتمل عليه من مبادئ برهانية عقلية، فنبوّة النبي صلى الله عليه وآله وإمامة الأئمة عليهم السلام من تلك المبادئ التي إن صيغت في قالب الفن والشعر وصلت إلى قلوب عامة الناس بسرعة ودون تمييز بين من يحتكم منهم إلى عقله وبين من لا يحتكم؛ لأن للخيال دورا كبيرا في مملكة الإنسان وتسلّطه العاطفي عليها، فلا إشكال في ربط عموم الناس بالمعصوم عاطفيا من خلال التأثير القوي الذي تمتلكه قوة الخيال في نفس الإنسان، بل إن هكذا شعر وصل إلى حد الإستحباب، وهذا واضح بأدنى تأمّل في ما جرى بين الإمام الرضا عليه السلام ودعبل الخزاعي.

ولا يخرج شعر المعصوم عن هذا السياق، فيصبح الشعر بطروِّ هذا الهدف المقدس عليه ـ وهو ربط الناس بالمعصوم وإيصالهم إلى أعلى مراتب الكمال من خلال توحيده الحق ـ كمالا لايخدش عصمة من اتصف به، ولا وجود للجهة الثانية في أمير المؤمنين عليه السلام لتحول دون إمكان اتصافه بالشعر كما حالت دون اتصاف النبي صلى الله عليه وآله به.

حيث أنها علة تامة؛ إذ قد لا تحقق ما تقتضيه وما من شأنها تحقيقه، لذا كان على الإنسان دراسة العلوم العقلية مبكّرا حتى يتلقى القضايا كما هي في الواقع ونفس الأمر، بخلاف ما إذا تربّى على الخيال بسماعه شعر الشعراء وحكايا العجائز[1]، فإنه من الطبيعي حينئذ أن يصدّق بأي خيال يرد عليه من منام أو حكاية أو قصة أو خرافة[2].

(١) ودأبه في عصرنا الحالي متابعة ما تنتجه السينما من قصص وحكايا وروايات للصغار كانت أم للكبار، إذ لا تخلو من خطرين: الأول: ما ذكرناه في الشرح، وهو قبول كل ما يحاكي قوة الخيال. والثاني: ما يشتمل عليه فن السينما من سموم شيطانية ومطالب غير إلهية، حتى تلك التي تصنع للأطفال.

(٢) الأساس في علم المنطق هو الحدود والصناعات الخمس، ومن المآسي والأخطاء التي وقعنا بها في العلوم العقلية هو عدم احترام هذه الصناعات، مما أدى إلى نشوء علوم لم يكن لها أية حاجة، فعلم الكلام ـ لو قُدّر وأعطينا الصناعات الخمس حقّها ـ لما كان علما متداولا ولما أصبح بديلا عن الفلسفة الإلهية، فهو في الحقيقة ليس إلا صناعة الجدل؛ لأنه لا يبحث عن الحقيقة ولا يروم الكشف عنها، فمن يريد معرفتها لا سبيل له إلا صناعة البرهان، ومن كان هذا دأبه لا يكون متكلما بل يكون حكيما.

ولو قيل: إن المتكلم يروم البحث عن الحقيقة ومعرفتها، لقلنا: كيف له ذلك وهو يستعمل ـ في معرفة الحق والكشف عن الواقع ـ قضايا جدلية مشهورة ومسلمة، فضلا عن غايته التي تلازمه في غالب المباحث إن لم يكن في جميعها وهي إلزام الخصم وإفحامه.

ولا ينبغي أن يفهم مما قلناه أننا ضد صناعة الجدل أو لا نؤمن بها، بل نحن معها نقرّ بها عندما تكون في محلها لا تخرج عن حريمها إلى حريم غيرها، فنحن لسنا مع ما يُسمى «علم الكلام» الذي ابتدعه الأشاعرة والمعتزلة في صدر الإسلام، وبات بعد ذلك وسيلة لمعرفة

قال الشيخ: ((**وأيضا كما أن التصور المكتسب على مراتب؛ فمنه تصور للشيء بالمعاني العرضية التي يخصه مجموعها، أو على وجه يعمه وغيره. ومنه تصور للشيء بالمعاني الذاتية على وجه يخصه وحده، أو على وجه يعمه وغيره. والتصور الذي يخصه من الذاتيات**

---

الحق والكشف عن الواقع، معتديا بذلك على الفلسفة آخذا مكانها، فأضحت معرفة الحق في نهاية المطاف مبنيّة على المشهورات التي يتخذها القياس الجدلي مبادئ له.

وما قلناه من تمايز بين المبادئ والغايات التي للصناعات الخمس يسري إلى جميع من يرغب في ممارسة إحداها، فالشيخ الرئيس ممن كان يمارس صناعة الجدل، وكذا صناعة الخطابة والشعر، ملتزما بمبادئ كل منهما، واضعا الأشياء في مواضعها التي لها عندما ينشد الغاية التي لا تتأتى إلا بها، فلا يحق لأحد ابتكار علم جديد وبناؤه على ما ليس له، بأن يعد مبادئه من صناعة ما وينشد بها غاية صناعة أخرى. هذا فضلا عن القبح الذي سيلحق بطالب الحقيقة إن كان قد أخذ ما توهم أنه حقيقة، أو كان كذلك في الواقع إلا أنه اعتمد على المشهورات في ذلك، ولم يعتمد على الأسباب الذاتية لما أسماه بعلم الكلام أو العقائد.

هذا التوجّه ـ مع الأسف ـ بات تيارا في عالمنا الإسلامي، وما زالت محافلنا العلمية تعاني منه إلى يومنا هذا، كما تعاني من توجّهات وتيارات أخرى كالتيار الأخباري وكذا التيار الصوفي؛ إذ طرح وتبنّى قناة معرفية جديدة لكشف الواقع على ما هو عليه هي الشهود والمكاشفات، بل والمنامات التي تحتضن في الغالب تلك الحالات الشهودية، ما أدّى إلى دخول الخرافات إلى منظومتنا الفكرية والعقائدية.

فالحق إذاً أن علم الكلام يروم كشف الحقيقة، ومن يروم كشف الواقع بقياس جدلي يكون قد سلك الطريق الذي لا ينبغي له، حاله حال من رام إقناع الجمهور بقياس برهاني؛ إذ لا شك في كونه خطيبا فاشلا، فعلى هذا النحو يكون المعيار في الفشل والنجاح عند أرباب الصناعات.

وحده إما أن يشتمل على كمال حقيقة وجوده، حتى يكون صورة معقولة موازية لصورته الموجودة إذا لم يشذ منها شيء من معانيه الذاتية، وإما أن يتناول شطرا من حقيقته دون كمالها. كذلك[1] القول المفصل المستعمل في تمييز الشيء وتعريفه؛ ربما كان تمييزه للمعرّف تمييزا عن بعض دون بعض، فإن كان بالعرضيات فهو رسم ناقص، وإن كان بالذاتيات فهو حد ناقص. وربما كان إنما يميِّزه عن الكل، فإن كان بالعرضيات فهو رسم تام، وخصوصا إن كان الجنس قريبا فيه، وإن كان بالذاتيات فهو عند الظاهريين من المنطقيين حد تام، وعند المحصلين إن اشتمل على جميع الذاتيات اشتمالا لا يشذ منها شيء فهو حد تام، وإن كان يشذ منها شيء فليس حدا تاما. وليس الغرض في التحديد أن يحصل تمييز بالذاتيات فقط، ألا ترى إلى قولك (إن الإنسان جسم ناطق مائت)، فليس هذا وإن ميّز بالذاتيات بحد تام؛ لأنه أخل بفصول أجناس متوسطة. وكذلك إن اشتمل على فصول الأجناس المتوسطة وكان للشيء وحده بغير شركة غيره فصول كثيرة، وكان بواحد منها كفاية في التمييز، ولم يكن به وحده كفاية في تمام الحد، بل يحتاج أن تُذْكَر جملتها حتى يكون الحد الحقيقي.

فلهذا ليس رسم الحد ما قيل من أنه «قول وجيز مميز للمطلوب

---

(١) جواب قوله: ((وأيضا كما أن التصور المكتسب على مراتب)).

**بالذات»، بل ما قاله المعلم الأول في كتاب الجدل «إن الحد قول دال على الماهية»، يعني بالماهية كمال حقيقة الشيء التي بها هو ما هو، وبها يتم حصول ذاته)).**

بعد أن قسَّم الشيخ العلم إلى تصور وتصديق، وتعرض لأنواع التصديق الثلاثة التي بدورها أفرزت الأقيسة المنتجة لها ثلاث مجموعات أيضا، تُشكّل بمجملها الصناعات الخمس التي فصلنا الكلام فيها، شرع في تقسيم التصور إلى أنواع ومراتب تنقسم الأقوال الشارحة الكاسبة لتلك المراتب تبعا لها، فكما أن الأقيسة كانت على مراتب تبعا لما تنتجه من مراتب التصديق كذلك الحال في الأقوال الشارحة، فإنها على مراتب أيضا تبعا لما تفيده من مراتب التصور. فما هو المأمول من دراسة هذا الكتاب الشريف أن نعلم أي الأقيسة يكسبنا تصديقا يقينيا، وأي الأقوال الشارحة يفيد تصورا حقيقيا؛ إذ لا نسعى في هذا الفن لمطلق المعرفة، بل لخصوص المعرفة الحقيقية؛ أي التصديق اليقيني المطابق للواقع ونفس الأمر، والتصور الحقيقي للأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، وهما اللذان يشكّلان كمال العقل النظري، وهو أقصى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان من كمال في هذا الجانب. من هنا تُعلم أشرفية فن البرهان على بقية فنون المنطق.

وهنا نُذكّر بما ورد في إيساغوجي المنطق؛ من أن المعاني الكلية تنقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين: معاني ذاتية ومعاني عرضية.

أما المعاني الذاتية فهي النوع والجنس والفصل، والمعاني العرضية هي

العـرض العـام والعـرض الخـاص، ولا يخفـى أن هـذا المـدخل المسـمى بالإيسـاغوجي مـدخل للحـد والرسـم أي للمعـرف، ولـيس مـدخلا لكـل المنطق؛ لأن الذاتيات والعرضيات تدخل في التعريف دون غيره. والتعريـف بشكل عام: إما أن يكون تعريفا لفظيا أو أن يكون تعريفا معنويا.

أما التعريف اللفظي، فلا يفيد علما جديدا بل يقتصر علـى تعريـف لفـظ بلفظ آخر معروف لدى السامع، كالحاصـل فـي قـواميس اللغـة؛ بـأن يُـذكر مثلا أن معنى كلمتي (الغضنفر والليث) هو الأسد، فهـو لـيس تعريفـا علميـا، خلافا للتعريف المعنوي فإنه بيان معنى اللفظ بنحو تفصيلي يدرك السامع به ما لم يكن لديه، لذا عُدَّ تعريفا علميا.

وهذا التعريف تارة يكون حقيقيا وأخرى اعتباريا، والأول منهمـا لا يكـون إلا للماهيات ـ للماهية بالماهية ـ[1]؛ لأن الماهيات هي حقائق الأشياء المتأصلة في الواقع ونفس الأمر، فتعريفها يكون تعريفا للحقائق العينية الموجودة.

أما الثاني وهو التعريف غير الماهوي الاعتباري والمسمى بشـرح الاسـم،

---

(١) الماهية عند جمهور الفلاسفة هـي «مـا يقـع فـي جـواب مـا هـو»، إلا أن الأدق فـي تعريفهـا كونها عبارة عن «الحقيقة التي من شأنها أن تُعقل»، فللماهية حيثيتان:

الأولى: أنها تمثل حقيقة الشيء، فهي ذاته. والثانية: أن يكون لها شـأنية التعقّـل؛ فـأي معنـى لا يدخل في ذات الشيء وحقيقته لا يمثل الماهية، وأي شيء له ذات ولا يمكن تعقّلـه لـيس لـه ماهية، ومثال هذا الباري تعالى؛ فله ذات وهذه الحيثية الأولى، ولكن ليس من شأنها أن تُعقـل فليس له ماهية.

وعندما سـأل السـائل بــ ـ مـا هـو ـ سـأل عـن ذات الشـيء وحقيقتـه، ولابـد حينئـذ أن يكـون الجواب مسانخا للسؤال، فمع إنتفاء الماهية عن الجواب تنتفي الذات التي سأل عنها.

فلا يكون إلا للمعاني الاعتبارية كالملكية والزوجية و... وليس للماهيات والمعاني الحقيقية.

فالمعاني كما ذكرنا إما أن تكون ذاتية أو عرضية، وهذه تارة تختص بالشيء، كتعريفنا الإنسان بأنه (ضاحك)؛ فقد تميّز به عن غيره تميّزا تاما، وهذا المعنى العرضي هو العرض الخاص، وتارة تعمّه وغيره، كقولنا في الإنسان بأنه (ماش)؛ فقد تميّز به الإنسان عن غيره. لكن هذا التميّز لم يكن تاما، فهو تمييز له عن الجمادات والنباتات دون سائر الحيوانات، وهذا المعنى العرضي هو العرض العام. فالمعاني العرضية قسمان هما: العرض الخاص والعرض العام، وقد ذكرناهما في مطلع مطلبنا هذا، وذكرنا أيضا انقسام المعاني الذاتية إلى أقسام ثلاثة هي النوع والجنس والفصل، إلا أننا فرّقنا هنا بين العرض الخاص والعام لنصل من هذا الفرق إلى مراتب التصور التي تختلف بحسبها مراتب الأقوال الشارحة كما مرّ.

بعد أن اتضح لك هذا فاعلم أنّ الرسم هو التعريف بالمعاني العرضية، أعم من أن يكون بمعان عرضية فقط أو أن يكون بمعان عرضية مخلوطة بالمعاني الذاتية، فلا فرق في تعريفنا الإنسان بأن نقول: إنه (ماش) أو إنه (ضاحك)، أو أن نقول: إنه (حيوان ضاحك) بإدخال جنسه ـ أي الحيوان وهو أحد معانيه الذاتية ـ في تعريفه؛ لأن كل ذلك رسم للإنسان، إلا أن الرسم إن ميّز الشيء تمييزا تاما سُمي رسما تاما، وإن ميّزه تمييزا ناقصا ـ بتمييزه عن بعض دون بعض ـ سُمي رسما ناقصا، فالملاك في تقسيم الرسم إلى هذين القسمين هو تمام التمييز ونقصانه.

أما التعريف بالمعاني الذاتية خالصة دون أن يخالطها شيء فهو الحد، وهو كما الرسم في أن التمييز به إما أن يكون تمييزا تاما أو أن يكون ناقصا، فالناقص منهما يُسمى حدا ناقصا، كتعريفنا الإنسان بأنه (حيوان) أو أنه (جسم نام)، والتام يشتمل تارة على جميع الذاتيات، كتعريف الإنسان بأنه (حيوان ناطق) وهذا المسمى بالحد التام، وتارة أخرى على بعض الذاتيات فقط، كتعريف الإنسان بأنه (جسم ناطق)، إذ لا جسم ناطق في عالمنا إلا الإنسان، وهذا الأخير لا يراه الشيخ حدا تاما، وإن ميّز الشيءتمييزا تاما بالذاتيات؛ لأن الحد التام هو خصوص القول الشارح الذي يشتمل على جميع الذاتيات، خلافا لمن أسماهم الظاهريين من المناطقة[1]، الذين ذهبوا إلى أن الحد يدور في تمامه ونقصانه مدار تمامية التمييز ونقصانه، فقد فهموا من معنى الحد في ذلك المعنى اللغوي له، أي ما يحد الشيء ويشخّصه ويعيّنه بالتالي ما يميّزه، فإذا مُيّز الشيء تمييزا تاما تم تعريفه بالحد التام، وإن لم يتألف هذا الحد من جميع ذاتيات المحدود، وإلا ـ إن لم يكن التمييز تاما ـ كان الحد الذي عُرّفَ به المحدود ناقصا.

وقد ردّ الشيخ ذلك مبيّنا أن ملاك تمامية التمييز ونقصانه للرسم فقط، فالرسم هو الذي يدور مدار التمييز، أما الذي يدور الحد مداره في التمام والنقصان فهو اشتماله على جميع المعاني الذاتية المقومة للشيء وعدم

(١) أراد بهم من ينظر دائما إلى ظواهر الأشياء، وليسوا من أهل التحقيق، ففي كل فن محققون وفي المقابل ظاهريون سطحيون.

اشتماله عليها. فالتام ما اشتمل على ذلك.

وسبب انحصاره في هذا هو أن طالب الحد في الواقع طالب للحقيقة أولا وبالذات، وللتمييز ثانيا وبالعرض، فنظره إلى معرفة الحق فقط، ومعرفة حقيقة الشيء لا يؤمّنها إلا تمام المعاني الذاتية المقومة لحقيقة ذلك الشيء. ولا يخفى أن التمييز في هذه الحالة لازم لهذه المعرفة ضروري التحقق بعدها، فالدلالة التامة على الماهية ـ أي الحقيقة ـ لا تتأتى إلا بجميع المعاني الذاتية، وما دون ذلك لا يكون حدا تاما، وإنما هو حد ناقص، وإن ميّز الشيء تمام التمييز[1].

وقد ساق الشيخ في معرض ردّه على الظاهريين نفس المثال الذي ذكرناه في سياق الشرح مضيفا إليه كلمة (مائت)، وذلك عند قوله ((**ألا ترى إلى قولك «إن الإنسان جسم ناطق مائت»**))، والسرّ في إضافته لهذه الكلمة تماشيه مع بعض هؤلاء الظاهرين الذين اعتبروا أنها ضرورية

(١) اعلم أن للرسوم والحدود مراتب ستأتي إشارة الشيخ إلى التفاوت فيما بينها؛ فقولنا: الإنسان ضاحك ميّز الإنسان تمييزا تاما، لكنه لو عُرّف بأنه حيوان ضاحك لكان أشرف مع أن كلا الرسمين تام. وأشرف الرسوم أن يوضع الجنس القريب أولا ثم يقيّد بمعنى عرضي كما في المثال الأخير، فكلما كانت المعاني أكثر كان الرسم أشرف، وكلما كانت المعاني الذاتية أكثر كان الحد أشرف أيضا. وأشرف الحدود هو الحد التام، وهو قرّة عين الحكيم؛ فهو إنما يسعى لأن يتصور الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر تصورا تاما، إذ لو ضعف التصور لانعكس ذلك على التصديق لأنه مبدأ التصديق، فإذا كان التصور ضعيفا كان التصديق ضعيفا، وإن كان التصور قويا كان التصديق قويا، الأمر الذي جعل الحكيم الباحث عن حقائق الأشياء يسعى لتحصيل الحد التام ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

في تمييز الإنسان بها عن الأفلاك، بناء على أن الأفلاك أجسام فلكية باقية لا تبلى ولا تتلف ـ كما ورد في الطبيعيات القديمة ـ، بينما الإنسان جسم عنصري في معرض الانحلال والتفسُّخ، فأضافوا قيد ((**مائت**)) ليميّزوا الإنسان عن الأفلاك. لكن الواقع هو أن الحيوان الذي يكون جنسا للإنسان غير الحيوان الذي تندرج الأفلاك تحته جنسا لها؛ والسبب في هذه المغايرة هو أن جنس الإنسان مشتمل على الجسم العنصري، بينما يشتمل جنس الأفلاك على الجسم الفلكي، فيمتازان عن بعضهما بأجناسهما ولا حاجة لهذا القيد حينئذ، إلا أن الشيخ سايرهم ومشى على مبانيهم بالاتيان به، فهو في مقام الردّ عليهم؛ بأنه وإن تميّز به الإنسان تمييزا تاما لكن الحد مع ذلك غير تام لعدم اشتماله على تمام الذاتيات.

وقبل أن نُنهي ما أردنا توضيحه من هذه العبارة نُنبّه لنكتة أشار إليها الشيخ في المتن وهي الغرض من التعريف بالحد التام، وذلك بقوله ((**أن يشتمل على كمال حقيقة وجوده حتى يكون صورة معقولة موازية لصورته الموجودة**))؛ فالغرض من التحديد هو أن تحصل الصورة الخارجية الواقعية النفس أمرية بعينها في الذهن، وهذا تعبير آخر عما ذكرناه من معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه.

قال الشيخ: ((**فهذا الكتاب**[1] **هو الذي يفيدنا المواد التي إن جُعلت**

---

(١) جملة ((**فهذا الكتاب**))؛ إما جملة استئنافية تبدأ بالفاء، وهذا هو الظاهر وما نؤيّده نحن، أو أنها واقعة في جواب الشرط الذي يبدأ في قوله ((**لما كان العلم المكتسب...**))، وهذا

**حدودَ قياس كان القياس موقعا لليقين ـ وهو القياس البرهاني ـ ويفيدنا المواد التي إذا جعلت أجزاء حد كان الحد موقعا للتصور التام))**.

قد ذكرنا في صدر الكتاب أن المنطق الصوري معنيّ ببيان الصورة الصحيحة للتصور والتصديق، أما المنطق المادي وهو الصناعات الخمس فمعنيّ ببيان المواد وكيفية انتخابها على المستويين التصوري والتصديقي؛ لذلك كان هذا الكتاب ـ البرهان ـ يفيدنا المواد التي إما أن تكون حدود قياس ـ أصغر وأوسط وأكبر ـ فتفيد اليقين بالمعنى الأخص، أو أجزاء حدود هي الأجناس والفصول التي تحصّل التصور التام لحقيقة الأشياء، فلا جديد في عبارة الشيخ هذه.

قال الشيخ: ((**ويصلح أن يجعل التصور بنوع ما مبدأ للتصديق؛ لأن كل مصدَّق به متصوَّر، وليس كل متصوَّر مصدَّقا به؛ فإن معاني الألفاظ المفردة والألفاظ المركبة التي ليس تركيبها تركيب قول جازم كلها متصوَّرة، وليست بمصدَّقة، بل الأقوال الجازمة قد تتصوَّر ويصدَّق بها، ولكن يكون ذلك من وجهين: أما التصور فمن جهة أن**

---

الاحتمال وإن كان بعيدا إلا أنه ليس مستبعدا عن الشيخ أن يفصل بين الشرط وجوابه بفقرة طويلة في مثل هكذا كتاب معقّد في صياغته اللفظية.

أما على الاحتمال الأول من كونها جملة استئنافية فيكون جواب الشرط محذوف ولا جواب لما بدأ به الشيخ، وهذا وارد عن العرب وكثير في القرآن الكريم.

**معناها قائم في النفس، كقولك: «الإنسان حيوان»، وأما التصديق[1] فلأن معناها مضاف إلى حال الشيء في نفسه بأنه كما تُصُوِّر؛ أي أنه كما حصلت منه صورة معقولة من نسبة أُوقِعَتْ بين حدَّيها، كذلك الحال لحدَّيها في الوجود في نفس الأمر[2].**

**فإذا كان هذا هكذا فيشبه أن يكون التصديق بوجه ما كالتمام للتصوّر، وتكون سائر أصناف التصورات التي لا تنفع في التصديق مُطَّرَحة في العلوم، وإنما يطلب منها في العلوم ما يعين في التصديق، فإذا كان هذا هكذا فيجوز أن يكون إنما نُسِب هذا الكتاب إلى القياس دون الحد، بأن سُمِّي «كتاب البرهان» لهذا المعنى، وأما في الحقيقة فهو كتاب البرهان والحد معا)).**

يدفع الشيخ في عبارته هذه إشكالا مقدرا يعكسه ما تقدم من بيان، وحاصله: أن هذا الكتاب بما أنه يفيدنا قياسا موقعا لليقين وحدا موقع اللتصور التام فلماذا سُمِّي كتاب البرهان، والحال أنه كتاب للحد والبرهان معا؟

والجواب هو أن البرهان متضمِّن للحد؛ لأن التصديق فرع التصور، ففي كلا المعنيين المذكورين للتصديق نجده متأخرا عن التصور ومسبوقا به،

---

(١) وهو «وقوع النسبة» عند المشهور ـ على خلاف في بساطتها وتركيبها ـ أو «وقوع الموضوع متصفا بالمحمول» عند السيد الداماد.

(٢) ثبوت الشيء في نفسه بلا تعمُّل عقلي؛ فالعقل كاشف للشيء على ما هو عليه ومرآة له بلا أي دخالة فيه. هذا هو البيان الصحيح والحقيقي للوجود في نفس الأمر.

سواء قلنا ببساطة التصديق، وأنه مجرد إذعان بوقوع النسبة في الخارج أم قلنا بتركيبه من تصور معه حكم ـ مستتبع بحكم ـ؛ لأن التصور على الأول سيكون مبدأ للتصديق وعلة معدِّة له، وإن لم يكن جزءا منه كما في المعنى الثاني.

فالتصديق في كلا المعنيين ـ إذاً ـ مسبوق بالتصور، سواء أكان ذلك باستلزامه له أم بتضمُّنه إياه، وإلا فحق الكتاب أن يُسمَّى كتاب الحد والبرهان.

كما أن أشرفية البرهان على الحد تضفي عناية خاصة في ذكره فقط. ووجه الأشرفية هذه أن الغاية والمقصود هو التصديق دون التصور، فالتصور ليس إلا طريقا لتحصيل التصديق؛ لأن العلم والجهل في الواقع يدوران مداره، فمجرد تصور أن (العالم حادث) مع عدم الاعتقاد بحدوثه يعتبر جهلا، وإن كان علما على المستوى التصوري، إلا أنه ليس مناط العلم والجهل لدى الحكماء، من هنا كان التصديق أشرف. وعليه يكون قد تنقَّح عندنا سببان للاكتفاء بذكر البرهان ـ كعنوان لكتابنا هذا ـ دون الحد، وهما:

أن التصديق في كلا معنييه مسبوق بالتصور، وأنه أشرف منه فكان الأولى الاكتفاء به.

أما ما يكون متعلَّقا للتصور فقط دون التصديق فهو ((**معاني الألفاظ المفردة والألفاظ المركبة**))، لكن ليس مطلق الألفاظ المركبة، بل خصوص تلك ((**التي ليس تركيبها تركيب قول جازم**))، وهي

المركبات الناقصة والمركبات التامة الإنشائية، فهذه ((**كلها متصوَّرة وليست بمصدَّقة**))، أما ما يكون متعلقا للتصور والتصديق معا فهو ((**الأقوال الجازمة**))، أي المركبات التامة الخبرية المشكوكة، فمن شأن هذه أن يُصدَّق بها، بخلاف سابقتها من المركبات.

يجدر بنا قبل أن نختم هذا البيان الإشارة إلى تعبير لا تخفى المسامحة فيه، حيث ورد في عبارة الشيخ هذه إذ قال: ((**أما التصور فمن جهة أن معناها قائم في النفس كقولك ...**))؛ فللصورة العلمية حيثيّتان:

حيثيّة عينية متأصلة هي الكيف النفساني، وهي التي يُعبّرون عنها بـ «القائمة في النفس». وحيثيّة مرآتية كاشفة وحاكية، وهذه الحيثيّة هي ما يريده هنا؛ أي الصورة الذهنية والوجود الذهني الذي ينقسم إلى تصور وتصديق، فيكون تعبير الشيخ هنا تسامحيا.

قال الشيخ: ((**وإذا ذكرنا غرض الكتاب، وهو إفادة الطرق الموقعة للتصديق اليقيني والتصور الحقيقي، فمنفعة الكتاب ظاهرة؛ وهو التوصّل إلى العلوم اليقينية والتصورات الحقيقية النافعة لنا، بل الضرورية لنا إذا شرعنا في استعمال هذه الآلة التي هي المنطق، وأخذنا نزن بميزانها العلوم النظرية والعملية معا**)).

تبيّن لنا مما سلف أن هذا الكتاب هو كتاب الحد والبرهان، وأن الحد يفيد التصور الحقيقي، والبرهان يفيد التصديق اليقيني، وتبيّن أن الغرض منه هو إفادة الطرق الكاسبة لهما، وهذا الغرض هو ما عنون به الشيخ هذا

الفصل بقوله ((**في الدلالة على الغرض في هذا الفن**)).

يبقى في آخر عبارة من هذا الفصل أن نشير إلى بعض الفوائد:

الفائدة الأولى: في الفرق بين الغرض والغاية.

تختلف الغاية عن الفرض بأن الغاية قد تكون ذهنية وقد تكون خارجية، أما الغرض فلا يكون إلا أمرا ذهنيا؛ لأنه العلة الغائية.

وبتعبير آخر: الغرض هو ماهية الغاية الموجودة في ذهن الباحث والمحقق. ومن هنا نفهم ما في كلام الشيخ من المسامحة؛ إذ أضاف الغرض إلى الكتاب، في قوله ((**غرض الكتاب**))؛ لأن الكتاب ـ الذي يُراد به العلم المتضمَّن فيه ـ لا غرض له، فلمَّا كان الغرض هو العلة الغائية التي من أجلها يتم تدوين العلوم، وهذه العلة هي صورة ذهنية موجودة في ذهن الباحث، استحال أن يكون للعلم غرض.

وبهذا يظهر لنا أيضا ما وقع من المحقق الخراساني رحمه الله عندما جعل التمايز بين العلوم بأغراضها لا بموضوعاتها[1]، فالفرق بين تمايز العلوم وتمايز العلماء مما لا يخفى على أحد. وإن قيل بأن هذا التمايز يعكسه الأثر المترتب على كل علم، وهذا الأثر ليس إلا الغاية المتوخاة منه.

نقول: إن الغاية لم تكن متحققة قبل التدوين حتى تميّز بين العلوم، فما يميّزها إذاً هو موضوعاتها المتقدمة عليها فقط.

ولزيادة التوضيح نقول أيضا: إن الغاية أثر مترتب على ما يفيده العلم،

---

(١) «كفاية الأصول» ج١/ ص٢١.

وفائدة كل علم معلول مسائله، ولا يخفى ضرورة وجود سنخية بين كل علة ومعلول، فلولاها لاستلزمت أيُّ مسألة أيَّ فائدة وهذا بديهي البطلان، فهذه السنخية المفيدة للغرض ليست إلا الجهة الجامعة المميّزة لمسائل كل علم عن مسائل العلوم الأخرى، وهي باختصار موضوع العلم.

الفائدة الثانية: في الفرق بين الغرض والمنفعة؛ فالغرض هو العلة الغائية كما ذكرنا، أما المنفعة فهي ما يترتب على الغرض ويأتي بعده، والنافع في لسان الحكماء هو الموصل إلى الخير، أما الضار فبخلافه، أي ما يمنع من الوصول إلى الخير، ولا يخفى أن الخير الذي يوصلنا إليه هذا الكتاب هو العلوم اليقينية والتصورات الحقيقية.

الفائدة الثالثة: في الفرق بين العلوم الحقيقية ـ التصديقات اليقينية والتصورات الحقيقية ـ والعلوم الاعتبارية.

العلوم الحقيقية عند الحكماء وقدماء الفلاسفة هي ما يتعلق بما هو كائن ـ الكائن بهلياته البسيطة أو المركبة ـ، وهي عندهم: الرياضيات والطبيعيات والإلهيات.

ومعنى أنها تتعلَّق بما هو كائن؛ كون موضوعاتها موجودة في الأعيان بغير اختيارنا، وجدنا نحن في هذا العالم أم لم نوجد، فموضوع الرياضيات هو الكم، وموضوع الطبيعيات هو الجسم من حيث الحركة والسكون، أما موضوع الإلهيات فهو الموجود المطلق في الأعيان بما هو موجود.

والعنوان الذي يطلق على هذه العلوم هو الحكمة النظرية، فموضوعات الحكمة النظرية متأصلة في الأعيان أوّلا، وغير موجودة باختيارنا ثانيا.

والمنهج الوحيد المحقّق لمسائلها هو البرهان.

أما العلوم الاعتبارية فهي عندهم ما يتعلَّق بما ينبغي أن يكون، وليس لها تعلّق بما هو كائن، وهي تشمل علم الأخلاق والاجتماع والسياسة، وما يتفرّع عن هذه العلوم مما يترتب عليه أثر عملي.

ومعنى تعلقها بما ينبغي أن يكون فهو أن لا وجود لموضوعاتها في الأعيان أولا، وأن لاختيارنا دور في وجودها ثانيا، فلا توجد إلا حال وجودنا، من ذلك العدل ـ وهو إعطاء كل ذي حق حقه ـ مثلا؛ إذ لا وجود له في الأعيان ولايتحقق إلا باختيارنا، وكذا الظلم الذي على خلافه، فهو مما ينبغي أن يترك، وتركه أيضا متوقف على اختيارنا.

وهذه العلوم هي التي تُسمى بالحكمة العملية، فمراد الفلاسفة من الاعتباري هو هذا، وليس المقصود من اعتبارية العلوم أن لا واقعية لها كما ذهب إلى هذا الفهم الماديون[1].

الفائدة الرابعة: في كون المنهج البرهاني نافع بل ضروري لنا.

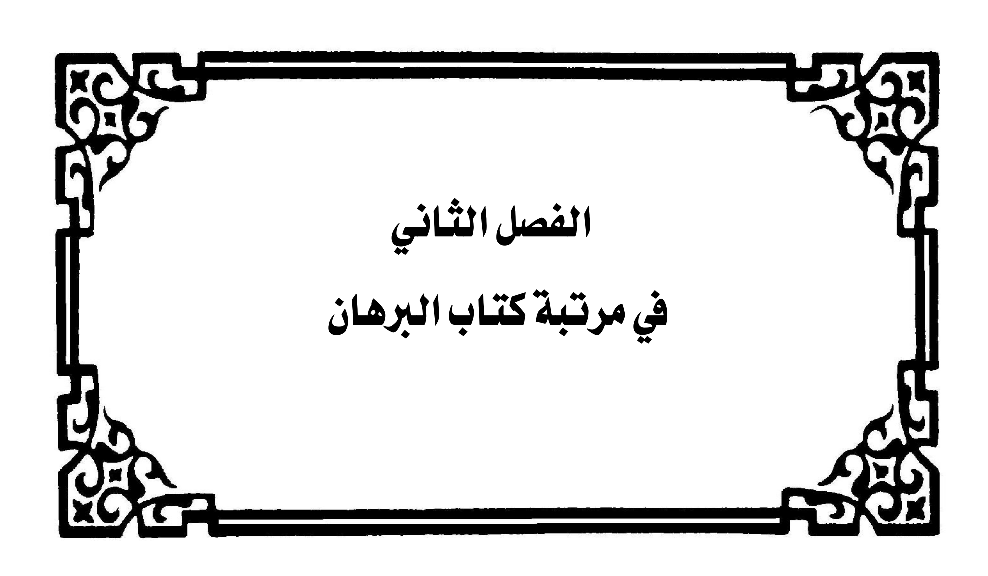
---

(١) لا تُحقَّق مسائل هذه العلوم بالمنهج البرهاني، إلا أنه يشرف عليها إشرافا كليا، ومعنى إشراف المنهج البرهاني عليها أنه لا يسمح لها بمخالفته، أي أنه يمنعها من مخالفته فيما هو من شأنه، فلا يقبل مثلا بتفسير بعض الآيات القرآنية كـ ﴿**يَدُ اللّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ (سورة الفتح الآية ١٠)، على أن لله يدا وبالتالي كونه تعالى جسما، لكنه في الوقت ذاته لا يخوض في تفسيرها. نعم قد يدخل في بعض القواعد الكلية لهذه العلوم، فالعقل أحد مصادر التشريع في الفقه، والفقه فرع من فروع العلوم الاعتبارية.

والحاصل أن المنهج البرهاني يتدخل في العلوم النظرية تدخلا إيجابيا، أي أنه المحقق لمسائلها، لكن تدخله في العلوم العملية سلبيا كما بيَّنا.

أما نفعه فمن حيث إن العلوم النظرية كمال العقل النظري؛ إذ لا يخفى عليك امتياز الإنسان عن الحيوان بقوتين: قوة نظرية، وهي العقل النظري، وأخرى عملية، وهي العقل العملي، ولكل واحد منهما كماله الخاص به، فكمال العقل النظري عند الحكماء هو صيرورة الإنسان جوهرا عاقلا لكل ما في الوجود مما شأنه أن يُتعقَّل، كما هو عليه في الواقع ونفس الأمر، فيصبح حينئذ عالما علميا مضاهيا للعالم العيني. ولا سبيل إلى هذا الكمال ـ الذي لا تخفى منفعة تحققه ـ إلا البرهان الذي تقوم عليه قائمة العلوم النظرية.

وأما ضرورته فلأن من يريد الدخول في العلوم النظرية ـ وكذا العملية ـ يحتاج إلى ميزان، وهذه الضرورة ضرورة تحقيقية بغض النظر عما يحصل للباحث من كمال؛ إذ لا تحقق لمسائل أي علم إلا بميزان. والميزان البرهاني هو ما يحقق مسائل العلوم النظرية الحقيقية، ويشرف على العلوم العملية الاعتبارية بنحو كلي لذلك كان ضروريا.



# الفصل الثاني

# في مرتبة كتاب البرهان

قال الشيخ: ((إن الفنون التي سلفت، سلف أكثرها على نهج طبيعي من الترتيب، فكان من حق الفن الذي في البسائط أن يُقدَّم على المركبات، ومن حق الفن الذي في التركيب الأول الجازم أن يُقدَّم على الذي في القياس، وكان من حق الفن الذي في القياس المطلق أن يُقدَّم على القياسات الخاصة.

وأما هذه الفنون التي انتقلنا إليها فمن الجائز أن يُقدَّم بعضها على بعض، وليس إلى شيء من التراتيب والأوضاع حاجة ضرورية، لكن الأشبه أن يكون المعلم الأول رتب هذا الفن الذي في البرهان قبل سائر الفنون؛ لأن الغرض الأفضل في جميع ما سلف وفي القياس نفسه هو التوصل إلى كسب الحق واليقين، وهذا الغرض يفيده هذا الفن دون سائر الفنون.

والأولى في كل شيء أن يُقدَّم الأهم وأن يصرف الشغل إلى الفرض قبل النَّفل، فأما ما يفيده سائر الفنون فكأنه من الأمور التي ينتفع ببعضها في الأمور المدنيّة المشتركة دون استفادة الكمالات الخاصية، إلا ما يُتعلم منه على سبيل ما يُتعلم الشر ليُحْذَرَ، والكمال الخاص قبل الكمال المشترك؛ وذلك لأن بعضها يُتعلم ليُتحرَّز منه،

**وبعضها ليُرتاض به أو ليُكبح به معاند الحق، وبعضها ليُقْدَر به على مخاطبة الجمهور في حملهم على المصالح بما يظنون منه ظنا أو يتخيلون تخيلا، وجميع ذلك مما لا غُنية عن تلخيصه لتكملة الأقسام))**.

قد أسلفنا ما للرؤوس الثمانية من أهمية ونفع في عرض صورة إجمالية للعلم، يتعرف من خلالها الطالب على معالمه الأساسية، ويصبح على دراية إجمالية بمـاينوي الخوض في أغواره، ومرتبة العلم كانت إحدى هذه الرؤوس التي لم نفصّل الكلام فيها سابقا، وها قد حان وقت التفصيل وفي ذلك نقول:

لا ينبغي الغفلة عن لابديّة كون الترتيب بين العلوم طبيعيا؛ بأن يتقدم ما هو في مقام العلة على ما هو في مقام المعلول، لتوقف المتأخر دائما على المتقدم بالذات في الفهم، وهذا مراد الشيخ في قوله ((**على نهج طبيعي من الترتيب**))، فالترتيب العلي المعلولي الواقعي بين العلوم مما لا مناص منه، والبرهان بتعبير الشيخ هنا «قياس خاص»، لإفادته نتيجة معينة خاصة به هي اليقين كما عرفت، فهو كغيره من الصناعات الخمس في هذا الأمر أيضا، فجميعها أقيسة خاصة، وصورة هذا القياس الخاص ـ أيا كان ـ هي القياس العام الذي عبُّر عنه في المتن بالقياس المطلق، وهو آخر فنون المنطق الصوري، فهو كالجنس المقوِّم لجميع الأقيسة الخاصة التي تأتي في المنطق المادي، لذلك كان تقدمه عليها تقدما بالذات، فهو من تقدم الجزء

على الكل، الأمر الذي لـم يـدع أمـام المـتعلم بُـدّا مـن دراسـته وفهمـه قبـل الدخول في الأقيسة الخاصة.

والقياس العام المطلق باعتباره «قول مؤلف من قضيتيين» ينبغي أن يتأخر هو أيضا عن بحـث القضـايا، فتقـدم القضـايا عليـه تقـدم ذاتـي لأنهـا جـزؤه الحقيقي، والجزء مقوّم للكل، فلم يكن تقدمها بذلك اعتباريا بـل واقعيـا؛ إذ من لم يدرس القضايا لا يمكن أن يفهم القياس.

ولنفس السبب الذي دعـا إلـى تقـدم القضـايا علـى القيـاس تقـدم بحـث المفردات على القضـايا، حيـث إن المفـردات جـزء القضـية، والقضـية جـزء القياس، والقياس هو الجزء الصوري للبرهان، وتقدم الجـزء علـى الكـل فـي جميع ذلك تقدم ذاتي طبعي مما لا ريب فيه ولا شك.

هذا ما أراده الشيخ إذ قال: ((**فكان من حق الفن الذي في البسائط أن يُقدَّم على المركبات، ومن حق الفن الذي في التركيب الأول الجازم أن يُقدَّم على الذي في القياس، وكان من حق الفن الذي في القيــاس المطلق أن يُقدَّم على القياسات الخاصــة**))، فقصـد بالبسـائط المـدخل ـ الإيساغوجي ـ الذي يشـتمل علـى بحـث المفـردات، وبالمركبـات القضـايا، لكنه خصَّها بعد ذلك باصطلاح التركيـب الأول الجـازم، وقصـد بـه القضـايا الخبرية، وأما التركيب الثاني فقد عنى به القياس المؤلف من القضايا.

وخلاصة القول هنا: أنـه لا نـزاع فـي ترتيـب مباحـث المنطـق الصـوري، بخلاف الصناعات الخمس، إذ وقع النزاع في ترتيب مباحثها تقدما وتأخرا.

والسر في هذا النزاع هو عدم وجود أي ارتباط ذاتي بينها، فلا وجود ـ في الواقع ـ للتقدم والتأخر الذاتي بين هذه الأقيسة، ولا يشكّل أحد منها جزءا من الآخر، أي لا يقوّم شيء منها الآخر حتى يتقدم عليه بحجة أنه مقوّم له. لكن ومع عدم وجود التقدم بالذات إلا أنه يوجد تقدم آخر وهو التقدم بالشرف، فأشرف الأقيسة الخاصة له هذا الحق، وأشرفية البرهان على بقية الصناعات مما لا شك فيه، لذلك بدأ به المعلم الأول منطقه المادي؛ لأهميته التي تتجلى في إفادته اليقين وإعانته على تحصيل العلوم الحقيقية. من هنا حكم العقل بضرورة تقديمه على سائر الصناعات، سيما وعمر الإنسان القصير في هذه الدنيا لا يسعفه لتحصيل كل شيء، فيكون تقديم الأهم ضروريا، هذا أولا ثم النفع العظيم الحاصل منه ثانيا؛ وذلك بتكامل النفس الإنسانية به بخلاف سائر الصناعات الأخرى التي أقصى ما يترشح عنها فوائد مدنية اجتماعية تنفع في إصلاح الغير، وإصلاح النفس وتكاملها مقدَّم بلا شك على إصلاح الغير.

بهذين الاعتبارين ـ أهمية غرض البرهان وكونه كمالا ذاتيا للإنسان ـ كانت صناعة البرهان أشرف من بقية الصناعات، الأمر الذي أكسبها حق التقدم عليها.

لكن يبقى أن نوضّح الاعتبار الثاني الآنف الذكر أكثر؛ فالفائدة ((**في الأمور المدنية**)) الاجتماعية ـ التي أوجدها وفرضها الاجتماع المدني على أبناء النوع البشري ـ لغير البرهان من الصناعات لا يستفاد منها إلا في حالة

وجود الآخرين، وإلى ذلك أشار الشيخ إذ وصف ((**الأمور المدنية**)) بأنها ((**مشتركة**))، ففائدة الجدل والخطابة والشعر بل وحتى المغالطة ـ وإن كان فيها احتراز من الشبهات ـ لا تحصل إلا بوجود أطراف أخرى، لكن ذلك لا يعني انعدام الفائدة الفردية ألبتة. فالحيثية الفردية المرجوّة من الصناعات الخمس على نوعين: حيثية هي كمال للإنسان حتى وإن كان وحيدا في هذا العالم ولم يكن إلى جانب أحد، وأخرى كمال للإنسان أيضا ولكن بشرط وجوده مع الآخرين.

فأولى هاتين اختصت بالبرهان ولم تنلها أيٌّ من الصناعات الأخرى، أما الثانية فإذا تأملنا في بقية الصناعات نرى أن فائدة الجدل الفردية هي أن يكون لدى الإنسان القدرة على إلزام الخصم وكبح عناده، وهي كمال للنفس بلا شك، إلا أن هذا الكمال مشروط بوجود الآخرين، إذ لو كان صاحب هذه الملكة وحيدا في هذا العالم ولم يكن معه أحد لانعدمت الفائدة منها. والخطابة لا يختلف الأمر فيها عن سابقها؛ لأن فائدتها إقناع الجمهور والتأثير عليهم، ففي حال كون الخطيب مؤمنا كانت فائدة الخطابة هدايتهم، ومثل هذه لا ريب في كونها كمال لنفس صاحب الصناعة، لكن هذا الكمال مشروط أيضا بوجود الآخرين، ومع عدمهم تنعدم الفائدة، وما قلناه في صناعة الجدل والخطابة يجري في صناعة الشعر أيضا.

أما صناعة المغالطة فإن فائدتها الفردية هي حصول ملكة الوقاية من

الخطأ والشبهة[1]، وهذه الفائدة وإن كانت مقرونة بفائدة اجتماعية ـ هي الدفاع عن الدين والمذهب والمعتقد برد الشبهات التي قد ترد، وحفظ المؤمنين وجمهور المسلمين مما يثيره بعض الزنادقة من انحرافات ـ إلا أنها تنفع أيضا ولو كان الإنسان منفردا لا وجود لأحد سواه في هذا العالم، فإن معرفة الخطأ وعدم الصواب نوع من العلم؛ لأن من يعرف الخطأ يتحرّز منه ويتوخّى الصواب في سلوكه الفكري، وبذلك نستدرك ما ادعيناه من اختصاص النوع الأول ـ من الحيثية الفردية للفائدة ـ بصناعة البرهان تبعا للشيخ في هذه العبارة إذ قال: ((**إلا ما يُتعلم منه على سبيل ما يُتعلم الشرُّ ليحذر**))، فهذا في المغالطة يلازم طلب الحقيقة في جانبه السلبي ـ التحرز من الشر[2] ـ وهو كمال مباشر للنفس بلا شك.

وخلاصة ما مرّ: إن ما عدا البرهان من أقيسة المنطق المادي له جانب اجتماعي وآخر فردي، والفردي على نحوين: نحو ينفع مع عدم وجود الآخرين كما في صناعة المغالطة، ونحو لا ينفع إلا بوجود الآخرين، فلا يتحقق كمال الإنسان إلا بوجودهم.

---

(١) وهذا مقام رفيع للنفس البشرية؛ فحال الإنسان عندما يملك هذه الملكة حال طائرة زُوِّدت برادار يكشف أي جسم غريب قد يعترض طريقها.

(٢) مقابل الجانب الإيجابي؛ وهو البحث عن الحق، وهذا لا يعني أن الفائدة الاجتماعية ليست كمالاً للنفس، بل هي كذلك لكنها كما عبّر الشيخ في المتن ((**الكمال المشترك**)) الذي يرجع إلى ((**الكمال الخاص**))، فلا يقوم الإنسان بالكمال المشترك إلا لغرض يعود إلى نفسه.

قال الشيخ: ((لكن من الناس من رأى أن الأصوب هو أن يتقدّم الفن المعلِّم للجدل على هذا الفن، فاستُنكر ما يقوله كل الاستنكار، ورُدَّ عليه كل الردّ، وليس يستحق الرجل كل ذلك النكير وكل ذلك الرد:

فإن من وسع وقته للتأخر وأملي له في الأجل فسلك ذلك السبيل، كان ذلك أحسن من وجه، وإن كان الأول أحسن من وجه، فإن الأول أحسن من جهة حسن الاختيار والشفقة على الروزكار. والثاني أحسن من جهة اختيار حسن التدريج؛ وذلك لأن مدار الجدل إنما هو على القياس والاستقراء، ومن كل واحد منهما برهاني وغير برهاني. والقياسات البرهانية الأولى هي المؤلفة من مقدمات محسوسة ومجربة وأولية، أو أولية القياس، كما ستقف عليه.

والاستقراءات البرهانية هي المستوفية المذكورة، فأما القياس الجدلي فهو من المقدمات المشهورة، واستقراؤه من المستوفية بحسب الظاهر أو بحسب الدعوى. وكل مقدمة محسوسة أو مجربة أو أولية فإنها مشهورة وفي حكمها ولا ينعكس، وكل استقراء حقيقي فهو أيضا استقراء بحسب الظاهر ولا ينعكس. وليس كل ما أورد في الجدل فهو شيء بعيد عن البرهان، بل كثير من المواد البرهانية مذكورة في الجدل، لكنها لم تؤخذ من حيث هي صادقة بوسط أو

بلا وسط، بل من حيث هي مشهورة، ولـو أخـذت مـن حيـث هـي صادقة لم يُرضَ بمشهورات غير صادقة، فالمادة الجدلية الأولى أعـم من المادة البرهانية الأولى، نعم سيتشعب البرهان إلى مواد لا تكـون مشهورة، ولكن ليست تلك المواد بالمواد الأولى للبرهان، ومع ذلـك فإن النسبة التي تكون بين تلـك المـواد البرهانيـة لا يـدفع الجـدل استعمالها، بل إنما لا يستعملها؛ لأنه ليس له إلى معرفتها سبيل. وأمـا النسبة التي بين تلك الحدود فتستعمل فـي الجـدل، لكـن الحـدود أنفسها ربما دقت عن الجدل، وفي المنطـق لا يعطـى الحـدود إنمـا يعطى النسب التي بين الحدود، فإذاً نسب المواد الثواني ممـا يعطـى أيضا في تعليم صناعة الجدل بحسب المنطق.

وإذا كان كذلك فنسبة مادة الجدل ونسبة النسب التي تعطـى فـي تعليم قانون الجدل ــ وهما شـيئان مختلفـان ــ إلـى المـواد الأولـى للبرهان، وإلى النسب التي تعطى لحدود المـواد فـي تعلـيم قـانون البرهان ــ وهما شيئان مختلفان ــ نسبة صورة القيـاس المطلـق إلـى القياس البرهاني.

وإذا كانت هذه النسبة إحدى الدواعي إلى تقديم القياس، فكـذلك تلك هي إحدى الدواعي إلى تقديم كتاب الجدل، لكـن بينهمـا بعـد ذلك فرق؛ وذلك لأن العام قد يكون مقوّما للشيء وقد يكون عارضـا،

**ونسبة القياس المطلق إلى القياس البرهاني هي نسبة أمر مقوم.**

**ونسبة المشهور إلى الصادق بلا وسط ليس نسبة أمر مقوم، ولـذلك إذا التفت الإنسان إلى الصادق بلا وسط ـ من حيث هـو صـادق بـلا وسط ـ ولم يلتفت إلى شهرته، بل فرض مثلا أنـه غيـر مشـهور، بـل شنيع، لما أوقع ذلك خللا في التصديق بـه، كمـا لـو سـلب القيـاس البرهاني حد القياس المطلق لاختل بل لامتنع، لكنه وإن كـان كـذلك فإن الابتداء بالأعم ثم التدرج إلى الأخص متعرّفا فيه الفصل بينه وبين ما يشاركه في ذلك الأعم أمر نافع، وإن كان الأعم ليس مقوما)).**

يستدرك الشيخ في عبارته هذه ـ بعد أن أثبت أحقية البرهـان فـي التقـدم على بقية الصناعات ـ مشيرا لمن ذهب إلى تقديم صناعة الجدل على صناعة البرهان، فيذكر أن هناك من قال بأفضلية تقديم صناعة الجدل، الأمر الذي أثار حفيظة كثير من الحكماء والمناطقة، فردّوا على هذا القائل واستهجنوا رأيه. إلا أن الشيخ يرى أن هذا الرجل لا يستحق كل هذا النقد؛ لأن كلامه وإن لم يكن صحيحا على إطلاقه لكنه يشتمل على وجه وجيه.

فلصناعة البرهان وجه في تقديمها على غيرها من الصناعات؛ إذ لا تخفى أولوية تقديم الأهم ـ الذي يحقق به الإنسان كماله الذاتي، سيما مع ضيق العمر واقتراب حلول الأجل ((**والشفقة على الروزكـار**[1])) ـ على المهم، فمن الطبيعي ـ والحال هذه ـ أن يسارع الإنسان إلى تحصيلها، أما من

(١) «الروزگار» كلمة فارسية تعني العصر أوالزمان.

كان له مندوحة في العمر كالذي في ريعان الشباب أمكنه تقديم الجدل على البرهان، وذلك من جهة حسن التدريج.

فالجدل أعم صورة ومادة ونسبة من البرهان:

أما أعمية الصورة؛ فلأن الجدل يعتمد على القياس والاستقراء والتمثيل ـ وإن قلَّ التعويل فيه على التمثيل وكثر في الخطابة إلا أنه مما يستعمل في الجدل أحيانا ـ خلافا في ذلك للبرهان إذ لا صورة له إلا القياس، فكان الجدل من هذه الجهة أعم من البرهان كما هو واضح.

وما قد يلفت النظر في المتن، ويدعو إلى التساؤل هو تقسيم الشيخ للاستقراء إلى ما هو برهاني وما هو ليس ببرهاني، ثم تعرضه بعد ذلك إلى ((**الاستقراءات البرهانية**))، مع أننا قد أنكرنا أن يكون الاستقراء صورة للبرهان، فما هو المراد من كلام الشيخ هذا؟

وفي الجواب على هذا التساؤل نقول: إن الاستقراءات البرهانية ((**هي المستوفية**)) أي التامة، والاستقراء التام يرجع إلى القياس المسمى بالقياس المقسِّم، فلا يكون لصورة الاستقراء دور في البرهان، بل لا يمكن لصورتي الاستقراء والتمثيل أن تنتجا ما لم ترجعا إلى صورة القياس، كما تبيّن ذلك في المنطق الصوري.

ثم إن الشيخ قد قابل الاستقراء البرهاني بالاستقراء غير البرهاني، وصرّح بأنه ((**من المستوفية بحسب الظاهر**))، لكنه في الواقع أعم من أن يكون تاما أو ناقصا، ((**أو بحسب الدعوى**)) أي ادعاء الاستقراء التام، لكنه في

الواقع كالذي بحسب الظاهر يشمل التام والناقص، فكل ((**استقراء حقيقي أيضا استقراء بحسب الظاهر**)) أو بحسب الدعوى ((**ولا ينعكس**))، ممّا يعني أعمية الاستقراء غير البرهاني من ذلك المعبّر عنه بالبرهاني.

وأما أعميته مادة؛ فلكون مقدماته ومبادئه مشهوة، والمشهور منه ما هو برهاني ومنه ما ليس ببرهاني، فالبرهاني من المقدمات المشهورة المستعملة في صناعة الجدل هو القضايا الأولية البسيطة التي لا يجد أغلب الناس صعوبة في فهمها، والتي تتألف منها ((**القياسات البرهانية الأولى**))؛ إذ لو لم تكن كذلك لما كانت مشهورة عند العوام. فبساطتها ووضوحها وسهولتها سبب شهرتها، بخلاف تلك المنشعبة عنها المعقّدة التي لا يدركها إلا أذهان الحكماء، فلا يخفى الفرق بين برهان (حدوث العالم) وبرهان (الإمكان) مثلا؛ في أن الأول من تلك القياسات البسيطة، والثاني من القياسات المركبة التي يشوبها الكثير من الغموض والتعقيد.

فالمؤلّف للقياسات البسيطة المستعملة في صناعة الجدل إذاً هو القضايا الأولية البسيطة، وهي إحدى البديهيات الست ـ الأوليات، المجربات، المحسوسات، الفطريات أو كما عبّر عنها الشيخ في المتن بـ ((**أولية القياس**)) ... إلخ ـ التي لاتخفى على أحد.

فكل مقدمة من هذا النوع مشهورة ((**وفي حكمها**)) ـ وهي المشهورة في بادئ الرأي ـ ((**ولا ينعكس**)) ـ الأمر؛ إذ ليس كل مشهور محسوس أو مجرب أو أولي.

وتبقى نكتة مهمة ألمح إليها الشيخ، وهي الحيثية التي يستعمل بها المجادل هذه القضايا؛ فالقياسات البرهانية الأولى لم تستعمل في الجدل من حيث أنها صادقة ـ ((**بوسط**)) كانت أم بلا وسط،أي نظرية كانت أم بديهية ـ بل من حيث أنها مشهورة، فلو كانت حيثية استعمالها في صناعة الجدل هي صدقها، لانحصرت المبادئ المشهورة لهذه الصناعة بخصوص الصادقة منها ولم يُقبل سواها.

بعد الوقوف على ما تقدّم يُعلم الوجه في بدء الطالب تعلُّمه بالقضايا الجدلية المأنوسة لديه؛ إذ لا يشعر حينها بوجود ما يعارض اعتقاداته العرفية، بخلاف ما لو بدأ بتعلُّم القضايا البرهانية المعقّدة المخالفة للعرف بجلّها ومعظمها[1]، فيلقّن القضايا البرهانية حين تلقيه القضايا الجدلية في البداية، ثم تُستخلص بعد ذلك الأولى من الثانية عند الانتقال إلى صناعة البرهان.

أما الجهة الثالثة من الأعمية ففي النِسب،حيث ذكر الشيخ أنها تكون تارة بين مواد القياس ــ مقدمات القياس ـ وأخرى بين حدوده الأصغر والأوسط والأكبر ـ، فالنسب التي تقع بين مواد قياس الجدل أعم من تلك

---

(١) هذا يكشف عن مبرر هروب الناس من الحكمة والفلسفة، فمن يدرسها ويدخل أغوار بحوثها يحصل له أحد أمرين، إما أن تبطل عقائده السابقة، أو أن يتعمّق ويصبح أكثر تشبثا بما يؤمن به، وكلاهما نوع من التغيير الذي تصاب به عقائده. فتوحيد الحكيم أعمق وأدق من توحيد العامي، وعليه لابد مع هذه القضايا من تغيير العقائد إما إلى نقيضها أو إلى ما هو أعمق منها، وهذا التغيير بكلا شكليه لا يروق للكثير من الناس.

القائمة بين مواد قياس البرهان.

ولكي يتضح المراد من ذلك نذكر إحدى النسب التي يشترطها المناطقة لإنتاج الشكل الثاني وهي (الاختلاف في الكيف بين مقدمتيه الصغرى والكبرى)، فالالتزام بهذه النسبة بين مقدمتي القياس البرهاني ضروري لا مفر منه، إلا أنه ليس ضروريا في النسبة بين مقدمتي القياس الجدلي، فلا وجود لهذه الدقة وهذا التشدّد في صناعة الجدل، بل للمجادل عدم الالتزام بالنسبة المذكورة، وإن كانت مقبولة لديه غير مرفوضة لكنها ليست ضرورية، فهو بالخيار بين أن يأتي بها أو لا يأتي.

هذا ما أراده الشيخ من أعمية النسب التي بين مواد القياس الجدلي من تلك التي بين مواد القياس البرهاني، وقد نبّه في ذيل ما يتعلّق بالجهة الثانية من الأعمية ـ أي في المادة ـ إلى أن ما سينشعب عن البرهان من مواد غير مشهورة لا يؤثّر على أعمية مادة الجدل من تلك التي للبرهان؛ لأن الأخيرة ليست المواد الأولى للبرهان. فمواد الجدل الأولى لا شك أنها أعم مطلقا من مواد البرهان الأولى، ولو أن ما انشعب عن البرهان من مواد قد أُخذ فيما نحن فيه لكانت النسبة حينئذ هي العموم والخصوص من وجه[1].

لكن الشيخ بعد ذلك يترقى ويفترض التسليم باندراج هذه القضايا ـ المنشعبة عن البرهان ـ في الجهة الثانية، إلا أنه يرى أن العموم المطلق في

(١) فيجتمعان في تلك القضايا الأولية البرهانية التي تكون مشهورة أيضا، ويفترقان في المشهورة غير البرهانية وفي البرهانية غير المشهورة.

الجهة الثالثة يجبر أعمية البرهان من الجدل في المواد البرهانية غير المشهورة. وهذا ما أراد التنبيه إليه في قوله: ((**فالمادة الجدلية الأولى أعم من المادة البرهاينة الأولى. نعم سيتشعب البرهان إلى مواد لا تكون مشهورة ولكن ليست تلك المواد الأولى للبرهان**))، حتى يرد أن النسبة ستكون حينئذ العموم والخصوص من وجه وليس العموم المطلق، ((**ومع ذلك**))، أي حتى لو سلمنا بأنها من المواد الأولى للبرهان ((**فإن النسبة التي تكون بين تلك المواد البرهانية ...**)) تبقى العموم المطلق.

هذا ما يتعلق بالِنسب بين المواد، أما أعمية الِنسب الواقعة بين حدود الجدل من تلك التي بين حدود البرهان، فيوضحها لنا أحد أهم شرائط البرهان التي ستأتي تفصيلا وهو «كون المحمول ذاتيا للموضوع»؛ إذ لا معنى للبرهان ولا تحقق، إن لم يشتمل على هذه النسبة بين الموضوع والمحمول، غير أن المجادل وإن قبل ذلك في أقيسته ولم يمنع منه إلا أنه غير ملزم به وغير ضروري بالنسبة إليه، فقد يكون المحمول ذاتيا للموضوع وقد يكون عرضا غريبا، لافرق في ذلك لديه.

وبهذا يظهر المراد من أعمية نسبة مواد وحدود القياس الجدلي من تلك التي للقياس البرهاني.

ثم لا يخفى عليك أن مراد الشيخ من قوله: ((**الحدود أنفسها**)) هو مواد القياس، ومن قوله: ((**المواد الثواني**)) حدود القياس.

فخلاصة الكلام هي أن الجدل أعم مادة وصورة ونسبة ـ بالمعنى الذي

تم إيضاحه ـ من البرهان؛ ولـذلك فإن قُدِّم عليه وارتـاض الطالـب بـه، ثـم جيء بالبرهان لتصفيته من شوائب الجدل في الجهات الثلاث المذكورة، كان ذلك من حسن التدريج الذي لا بأس به في نظر الشيخ.

إلا أن المحقق الطوسي رد هذا الوجه في أساس اقتباسه[1]. ونحن بـدورنا نرى أن إشكال المحقق في محلّه ونؤيّده فيه، وحاصل إشكاله: أن كلام الشيخ وإن كان في ظاهره صحيحا قابلا للتصور، إلا أن مقام التصديق يأبى أن يكون كل أعم مقدّم على كل أخص، فالمقدم هو خصوص الأعم المقوّم، والجدل في الجهات الآنفة الذكر ـ المادة والصورة والنِسب ـ غير مقوّم للبرهان، وإن كان أعم منه. فلا مواد الأعم مقوّمة لمواد الأخص ولا صورته كذلك ولا نِسَبُه. والترتيب الذاتي الطبيعي لا يكون إلا بتقدم المقوّم، وليس مطلق الأعم، كما في تقديم القياس المطلق المقوّم لأقيسة الصناعات الخمس عليها، وكذا القضايا المقوّمة للقياس المطلق عليه، وإن كانت هذه الأخيرة مقوّمة من جهة أنها الجزء الأخص للقياس، وليس من جهة أنها جزؤه الأعم، حالها حال المفردات المقوّمة للقضايا.

هذا حاصل إشكال المحقق، إلا أن الشيخ كان ملتفتا لهذا الإشكال بل ومسلّما به، فأعمية القياس المطلق من القياس الخاص أعمية العام المقوّم، بينما أعمية القياس الخاص ـ الجدل ـ من قياس خاص آخر ـ البرهان ـ أعمية العام العارض لا المقوّم، فالأقيسة البرهانية المستعملة في الجدل ـ

(١) «أساس الاقتباس» المحقق الطوسي/ ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

على أنها مشهورة، وليست على أنها صادقة كما نبّه الشيخ في المتن ـ عرضتها الشهرة ولم تقوّمها. ولبيان ذلك خذ مثلا (الكل أعظم من الجزء)، فقد عرضتها الشهرة لبساطتها ووضوحها ولم تقوّمها؛ لأنها إن زالت عنها بقيت مقبولة لدى العقل، ولم يقع أيٌّ خلل في التصديق بها، فالشهرة إذا سُلبت من المواد البرهانية لا يختلُّ الصدق بها، بخلاف ما لو سُلب القياس المطلق من البرهان فإنه سيمتنع ولن يكون له وجود.

فتجرّد ما هو برهاني في صناعة الجدل عن الشهرة يبقيه مقبولا عند العقل ولا يؤثّر على مكانته عنده.

ويترقى الشيخ في مقبولية المواد البرهانية عند العقل، ويرى أنها حتى لو كانت شنيعة ـ والمراد من الشناعة ما قابل الشهرة ـ فإنها ستكون مقبولة في حريم العقل ومملكته.

إلا أن الشيخ مع كل ذلك يبقى مصرّا على أن لهذا التقديم وجه وجيه وهو حسن التدريج، فتسهيل المطالب على المتعلّم أمر مهم يوطئ له الطريق العلمي إلى ما هو أعمق وأدق، كما لو اعتقد بدليلين مستندا في اعتقاده هذا إلى شهرتهما، وكان أحدهما من مواد برهانية مشهورة والآخر من مواد مشهورة فقط، فبالمقارنة بينهما بعد ذلك والتدقيق فيهما يجد المتعلّم أن مواد الأول بديهية صادقة وإن لم تكن مشهورة، كما في مثل (حدوث العالم)، وأما الثاني فمواده ليست صادقة ولم ينعقد اعتقاده بها إلا لشهرتها كما في مثل (عدالة الصحابة)، فالشيخ إنما يصرّ على حسن التدريج هذا.

إلا أن ابن رشد ردّه ردّا قويا في شرحه برهان أرسطو[1]، وذلك من جهتين:

الأولى: أن الغرض من البرهان ليس مجرد تعديد القضايا البرهانية وسردها، وإنما هو معرفة شرائطها من الكلية والذاتية، وهذه غير موجودة في صناعة الجدل فلا ينتفع المتعلّم منها في سلوكه البرهاني.

الثانية: وهي الجهة الأهم التي نؤيد ابن رشد فيها أيضا وهي الأنس بالمشهورات، فبعد تشرّب المتعلّم بها وترسُّخها لديه يصعب عليه مخالفتها ويتعسّر زوالها، فتكون المفسدة المترتبة على طرح الشيخ أكبر من المصلحة التي ألح عليها، وهذه نقطة مهمة جدا ولحاظ قيّم أثاره ابن رشد، ربما غفل عنه الشيخ الرئيس ولم يأخذه بالحسبان، بل إن واقع المتكلمين هو هذا؛ تشرّب القضايا الجدلية وصعوبة التخلّص منها بعد ذلك؛ لأنها تصبح كأي عادة أخلاقية اعتادها إنسان ما بحيث باتت ملكة فيه.

بقي أن نضيف إلى ما ذكره ابن رشد جهتين أُخريين تردان على ما ذهب إليه الشيخ:

الأولى: أن التقديم المذكور يجعل ملاك الصدق والكذب ــ الحق والباطل ـ عند المتعلّم هو المشهور، فما تلقّاه في صناعة الجدل وتعلّمه هو أن (كل مشهور صادق) و (كل شنيع كاذب)، فيكون الجديد الذي يرد عليه حال كونه غير مشهور باطلا، وعليه فمن بادر إلى الجدل قبل البرهان

---

(١) «شرح ابن رشد لبرهان أرسطو» لابن رشد / ص١٦١.

صارت الشهرة عنده ملاك الصدق والميزان[1].

الثانية: أن غاية المتعلّم ستؤول بعد الخوض في صناعة الجدل إلى إلزام الخصم وإفحامه، الأمر الذي يجعله بعيدا عن الغاية الأكمل التي تتبع تعلّم فن البرهان وهي الكشف عن الحقيقة.

قال الشيخ: ((**وعلى هذه الصورة حصلت ملكة البرهان، فإنه إنما فطن أولا للجدل ثم انتقل إلى البرهان، وأيضا فإن الأمور المجهولة إذا طلبت فإنما يتوصل إليها في أكثر الأمر بأن تورد أولا قياسات جدلية على سبيل الارتياض، ثم يتخلص منها إلى القياس البرهاني، وهذا شيء ستعلمه في صناعة الجدل**)).

كان الشيخ فيما سبق في مقام بيان وجه تقديم الجدل على البرهان، فحسن التدريج لأعمية الأول من الثاني ـ وإن لم تكن أعميته ذاتية بل كانت عرضية ـ لا يخلو من فائدة.

يضيف الشيخ في عبارته هذه ما يدعم الوجه المذكور من جانبين:

الأول: وقوع التقدم الزماني للجدل على البرهان، فأول ما فطن له الإنسان هو الجدل؛ إذ لم يُخلق برهانيا بل كان محكوما بالعرف الذي سيحسم صراع التقدم هذا لصالح الجدل كما هو واضح. ومما يشهد لذلك السرد

(١) لا ننكر صعوبة مخالفة المشهور، بل ما نراه مناسبا عدم مخالفته إذا كان من مشهور أهل الخبرة ومن خصوص حكمائهم؛ لأن إجماعهم على أساس برهاني، ومخالفتهم للواقع بعيدة الوقوع؛ لذلك ننصح بعدم التسرُّع في الإشكال على المشهور من أهل الخبرة إلا بعد التروي والتأني.

التاريخي الذي يحكي وصول صناعة الجدل إلى أوجها في زمن سقراط وأفلاطون، اللذين بذلا مجهودا كبيرا لتخليص الجدل الصحيح من السفسطة، ثم أتى بعدهما المعلم الأول أرسطو ليستخلص البرهان من الجدل ويشيّد صرح صناعة البرهان.

وإلى هذا أشار الشيخ بقوله: ((**فإنه إنما فُطن أولا للجدل ثم إنتُقل إلى البرهان**))، فالأصل بحسب الوقوع الزماني والتاريخي الذي يحدّده العرف هو تقديم صناعة الجدل على البرهان.

الثاني: ما مرت الإشارة إليه، وهو التقدم لأجل الارتياض والتمرّن، فالمطالب المجهولة يتوصل إليها من خلال أدلّة جدليّة يُستأنس بها، ثم نقوم بعدها باستخلاص البراهين منها وتصفيتها من شوائب الجدل، وهذا الارتياض لا بأس به لدى الشيخ.

وقد أشرنا فيما سلف إلى ما في هذا النظر من تأمل، إذ لا يخلو من مشاكل خطيرة تعترض سلوك المتعلم وتحرفه عن الحقيقة.

نعم لو تم كلام الشيخ حسبما يتصور لم يكن في الأمر مشكلة، إلا أن الانتقال من صناعة الجدل إلى صناعة البرهان ليس بهذه البساطة.

قال الشيخ: ((**فأما صناعة الخطابة والشعر فبعيدان عن النفع في الأمور الكلية النظرية؛ وذلك لأن موضوعهما الأمور الجزئية، وإن نقلت إلى الأمور الكلية ظلمت هي الأمور الكلية**)).

إن البحث الذي تقدم كان في وجه تقديم الجدل على البرهان، أما ما

يتعلق بصناعتي الخطابة والشعر فلا وجه في تقديمهما على صناعة البرهان ألبتة، ولابد أن السؤال عن السر في ذلك قد انقدح في ذهنك الآن، وفي الجواب نقول: إن موضوع كل من صناعتي الخطابة والشعر جزئي وليس كليا، ما يعني عدم وجود أي جهة اشتراك بينهما وبين صناعة البرهان، على عكس صناعة الجدل في ذلك، فإن موضوعها كلي، غير أنها مزيج من مواد برهانية وأخرى غير برهانية.

ولكي يكون المطلب أكثر وضوحا نفرد كل صناعة من هاتين الصناعتين على حدة:

أما الخطابة فركنها الأساسي هو التمثيل؛ إذ لا تخلو خطبة من ضرب الأمثلة وسرد القصص والأحداث، فلا غنى لخطيب عن التاريخ. ومعلوم لديك أن الموضوع الذي تدور حوله رحى الأبحاث التاريخية جزئي، وما ذلك إلا لأنس الذهن بالجزئي، فالجزئي محسوس والمحسوس أقرب من المعقول، لذلك يتم التمثيل للعامي بالمحسوس عن المعقول. فلعدم إدراكه المعقول على ما هو عليه، بل من حيث أنه محسوس يتم له ضرب الأمثال وإلباس المعقول ثوبا آخر ليس له[1].

---

(١) وهذا مع الأسف هو حال بعض المثقّفين وطلبة العلم في عصرنا الحاضر؛ إذ لا يفهمون المعقول إلا بمثال محسوس لاستئناسهم به، واستئناسهم هذا يكون على حساب مستوياتهم العلمية؛ لأنهم سيكونون ضحية أشياء وهمية تدخل صلب منظوماتهم الفكرية.

ولا يخفى أن القرآن اتبع هذا الأسلوب لكن الضرورة هي من فرضت ذلك، فالقرآن لم ينزل للحكماء فقط حتى يتجرّد عن أسلوب التمثيل ـ تمثيل المعقول بالمحسوس ـ بل نزل لجميع

فالخطابة إذاً تربّي المتلقي على عدم قبول أي شيء إلا في قالب المثال الحسي[1].

وخلاصة القول: إن المعقول ـ الكلي ـ لا يفهم في صناعة الخطابة إلا بثوبه السافل وهو المحسوس ـ الجزئي ـ، وأما صناعة الشعر فموضوعها كموضوع الخطابة جزئي أيضا، لكنها أسوأ حالا من الخطابة؛ لأن مواد الشعر خيالية، كما تبيّن لك سابقا، ولا خطاب للعقل في هذه الصناعة إطلاقا، فالخطاب فيها موجه للخيال فقط كما أسلفنا.

نختم ما أردناه من توضيح لهذه العبارة بالقول: إن جزئية موضوع الخطابة والشعر تنفي جهة إشتراكهما مع البرهان، فلا تصل النوبة للحديث عن تقدمهما وتأخرهما عليه خلافا للجدل، فضلا عن أن الخطابة تعتمد التمثيل؛ تمثيل المعقول بالمحسوس ـ الكلي بالجزئي ـ الذي يشتمل على ظلم كبير للمعقول، وهذا ما أراده الشيخ في قوله: ((**وإن نقلت إلى الأمور الكلية ظَلَمت هي الأمور الكلية**))، فيصعب ـ بعد جريان العادة على ذلك وأنس

---

البشر ـ مثقفين وطلبة علوم دينية وأميين ـ حتى ذوي العقول الضعيفة والاستعدادات المتواضعة، فهو هدى للناس جميعا.

ولا وسيلة والحال هذه لإيصال عالم الغيب بثوب حسي مفهوم لدى عامة الناس إلا التمثيل، نعم للحكيم فهم آخر للقرآن الكريم غير فهم العامي، إذ يستطيع أن يذهب إلى المعقول من المثال الحسي، وفي ذلك يقول تعالى ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾ (سورة العنكبوت الآية ٤٣)؛ فلا يتسنى الانتقال من المرتبة الجزئية إلى الكلية إلا للحكماء والعلماء.

(١) وهذا ما نشهده بوضوح في المدارس والجامعات، إذ أصبحت السبّورة من لوازم التعليم الأساسية، لما فيها من فائدة في تصوير المطالب العلمية.

الذهن بها ـ الانتقال من الموضوعات الجزئية إلى الموضوعات الكلية.

وتشتد صعوبة الانتقال في الشعر، لأن استئناس المتلقي بالمخيلات واستذواقه لها يجعل الانتقال إلى المعقول أمرا صعبا إن لم يكن مستحيلا[1].

قال الشيخ: ((**وأما المغالطة فإنها وإن شاركت الجدل في أنها كانت أولا قبل البرهان في الزمان، فإنها إنما كانت تتقدم تقدم الضار لا النافع، وتقدم الجدل تقدم النافع، والمغالطة ليست مما ينفع بوجه، ولا مادتها بمشاركة لمادة البرهان بوجه، بل لا المادة المغالطية تحمل على مادة البرهان ولا صورتها على صورته، ولا بالعكس**)).

---

(١) فتقوية الخيال ليست من صالح العقل؛ لذا نقل أن الشيخ الرئيس كان يقول: «آليت على نفسي منذ صغري أن لا أقرأ قصة»، وإنما فعل ذلك منذ صغره حتى يحفظ نقائه العقلاني، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على عبقريته وعقلانيته منذ طفولته.

ويجدر بنا هنا أن نضيف إلى ما ذكرناه سابقا من رأي الإسلام في الشعر قوله تعالى ﴿**وَالشّعَرَاءُ يَتّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ* أَلَمْ تَرَ أَنّهُمْ فِي كُلّ وَادٍ يَهِيمُونَ**﴾ (سورة العنكبوت الآية ٢٢٤ و ٢٢٥)، فلا منهج لهم يتقيدون به، وإنما تراهم يمدحون المظلوم تارة وأخرى يمدحون الظالم، يوم يمدحون شجاعة الرجال والأبطال، ويوم يثنون على جمال الحسان، فهم في كل واد يهيمون؛ إذ لا ضابط لديهم ولا ميزان، وكذا قوله تعالى: ﴿**وَأَنّهُمْ يَقُولُونَ مَا لاَ يَفْعَلُونَ**﴾ (سورة العنكبوت الآية ٢٢٦)، فكما لم يكن عندهم التزام نظري لم يكن لديهم التزام عملي أيضا، وقد ذكرنا سابقا استثناء المؤمنين والشرفاء، بل والمعصومين الذين يقوم شعرهم على أسس برهانية، وإن كانت بهدف التأثير العاطفي، وبذلك يرتفع ما قد يُتوهم من تناف وتعارض بين هذه الآيات وتلك الروايات الحاثّة على الشعر وكتابته، ولكن استثناءنا للشرفاء هذا إنما يدل على أنهم قلة، لأن الاستثناء لا يكون إلا من القاعدة والأصل، إذ لا يكون من الأقل بل من الأكثر، فالأصل في الشعر إذاً ما أوردته الآيات الكريمة.

المغالطة أيضا سبقت البرهان زمانيا وتاريخيا، فالبرهان متأخر عن سائر الصناعات من هذه الناحية، إلا أن التقدم الزماني هذا للمغالطة كان تقدم الضار، بخلاف تقدم الجدل النافع؛ وذلك لأن موادها هي المشبهات وليست المشهورات المشتملة على يقينيات، فلا اشتراك بينها وبين البرهان من هذه الجهة، بل إن موادها ضد مواد البرهان.

وكذا صورتها ضد لصورته، حيث إن بعض المغالطات تكون في جانب الصورة الفاقدة لبعض الشرائط العامة أو الخاصة للقياس كعدم تكرر الحد الأوسط، وذلك باستعمال المشتركات اللفظية مثلا، أو عدم الاختلاف في الكيف بين الصغرى والكبرى في الشكل الثاني.

فلم تقتصر صناعة المغالطة على عدم مشاركة صناعة البرهان فحسب، بل كانت ضدا له، وهذا يفسر سبب قول الشيخ بأن تقدمها ((**تقدم الضار**))، ويبيّن أيضا السرّ في حث الأئمة عليهم السلام على تجنيب الحَدِث العقائد الفاسدة والشبهات؛ لأن مآلها مع تقادم الزمن إلى الرسوخ في ذهنه وصيرورتها حجابا كبيرا بينه وبين الحق.

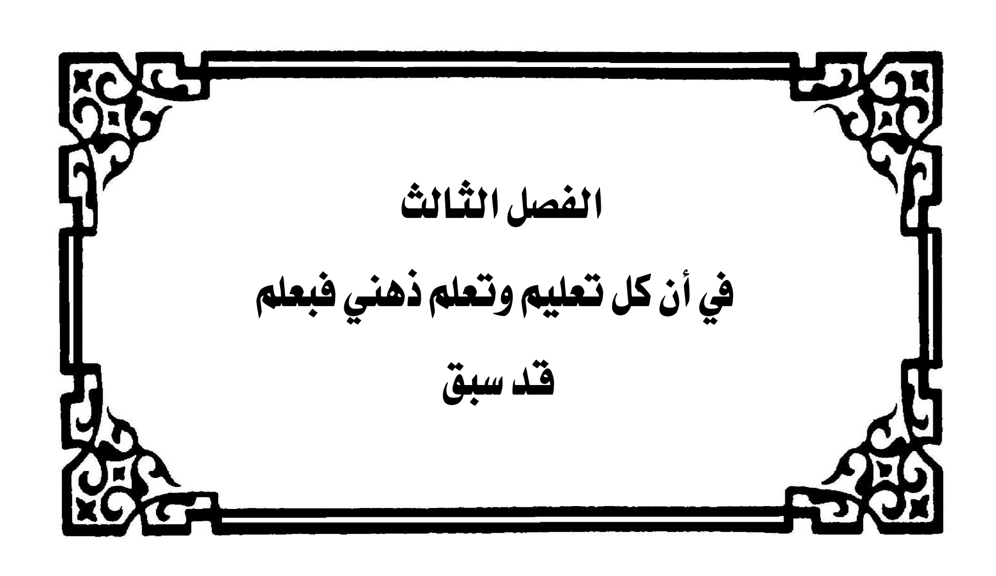
قال الشيخ: ((**والخطابة فقد تقدمت أيضا على البرهان في الزمان، فكانت إما مشبهة بالجدل ومن حكم الجدل، أو كانت على حكم المغالطة. وليس التقدم في الزمان هو المقصود، بل التقدم النافع الذي مع مشاركة ما**)).

ذكرنا أن سائر الصناعات متقدمة على صناعة البرهان من الناحية

الزمانية، وتعرّضنا إلى خصوص التقـدم الـذي لصـناعتي الجـدل والمغالطـة، فكان تقدم الأول نافعا وتقدم الثانية ضارا. وفي هذه العبـارة يتحـدث الشـيخ عن التقدم الزماني والتاريخي الذي لصناعة الخطابة على البرهان، فلـم يـأت له بذكر سابقا، ويفصّل بين نحوين من التقدم الزماني:

نحو تكون الخطابة فيـه ((**مشبهة بالجدل ومن حكم الجدل**))، فلـيس مطلق التقدم الزماني هو الذي يجعلها كـذلك، ((**بل التقدم النافع الذي مع مشاركة ما**))، وهذا عند ملاحظة تعلّقها بإصلاح الغير.

ونحو آخر يكون تقدم الخطابة فيه بحكم تقدم المغالطة في كونه ضـارا، وهو عند ملاحظة موضوعاتها الجزئية.



# الفصل الثالث

## في أن كل تعليم وتعلم ذهني فبعلم قد سبق

قال الشيخ: ((**التعليم والتعلّم منه صناعي مثل تعلّم النجارة والصباغة، وإنما يحصل بالمواظبة على استعمال أفعال تلك الصناعة. ومنه تلقيني، مثل تلقين شعر ما أو لغة ما، وإنما يحصل بالمواظبة على التلفّظ بتلك الأصوات والألفاظ ليحصل ملكة. ومنه تأديبي، وإنما يحصل بالمشورة على متعلمه. ومنه تقليدي، وهو أن يألف الإنسان اعتقاد رأي ما، وإنما يحصل له من جهة الثقة بالمعلم. ومنه تنبيهي، كحال من يعلم أن المغناطيس يجذب الحديد، لكنه غافل عنه في وقته ولا يفطن له عند إحساسه جاذبا للحديد فيعجب منه، فيقال له: هذا هو المغناطيس الذي عرفت حاله، فحينئذ يتنبّه ويزول عنه التعجب. أو كمن يخاطب بالأوائل فلا يفطن لها لنقص في العبارة أو في ذهنه فيحتال في تقريرها له. ومنه أصناف أخر، وليس شيء منها بذهني أو فكري.**

**والذهني والفكري هو الذي يكتسب بقول مسموع أو معقول، من شأنه أن يوقع اعتقادا أو رأيا لم يكن، أو يوقع تصورا ما لم يكن**)).

لابد بادئ ذي بدء من الإشارة إلى أمور:

أولها: كون هذا الفصل هو أول فصول برهان المعلم الأول[1]، وقد

---

(١) «شرح ابن رشد لبرهان أرسطو» لابن رشد / ص١٦٥.

أسلفنا أن الكتاب الذي بين يدينا ليس شرحا له كما يزعم بعض من لا إطلاع لديه، فمع ما في الفصلين السابقين من كثير فائدة، إلا أنهما غير موجودين في التعليم الأول.

ثانيها: أن مراد الشيخ من هذا الفصل هو التمهيد لصناعة البرهان، فالبرهان عند مراعاته عاصم للذهن عن الخطأ مادة وصورة، أي أنه عاصم للذهن في التفكير الذي هو ـ كما عرفت ـ حركة الذهن في المعقولات، فلابد حينئذ من معلومات ذهنية ينتقل منها الذهن في حركته هذه إلى المطلوب، وبهذا تمهيد للدخول في هذه المعلومات والمبادئ التي لابد منها في عملية التعليم والتعلم الذهني أو الفكري.

ثالثها: النكتة التي أراد الشيخ إثارتها في هذا العنوان، وهي الانتباه والحذر عند بناء الصرح العلمي والعقائدي؛ لأن ((**كل تعليم وتعلم ذهني فبعلم قدسبق**))، فلا ينبغي أن يكون هذا الصرح مبنيا على رمال؛ لأنه سيكون عرضة للسقوط والانهيار مع أبسط نسمة تشكيك تهبّ عليه. لذا كان لزاما على المتعلم أن ينظر في علمه من أين أخذه وما هي مبادؤه وأسسه، فأساس الفكر الإنساني ومنطلقه هو المعلومات الأولية، ولابد ـ والحال هذه ـ من عدم تسرّعه عند بناء منظومته الفكرية ورؤيته الكونية؛ حتى يطمئن من كل أساس ومبدأ ينبغي الانطلاق منه والتأسيس عليه، فهذا الأمر مصيري عند أولي الألباب.

رابعها: رجوع التعليم والتعلم إلى حقيقة واحدة هي انسياق العلم، فإذا

نسبنا العلم إلى فاعله كان تعليما وإن نسبناه إلى قابله سُمي تعلما، فالأستاذ معلم والتلميذ متعلم، وحاصل هذا الأمر أن العلم كالحركة التي إن نسبناها إلى اليد كانت محرّكا وإن نسبناها إلى الجسم كانت متحرّكا، وليس في البين إلا حقيقة واحدة هي الحركة. هذا آخر الأمور التي أردنا الإشارة إليها في مقدمة هذا الفصل.

ثم إن الشيخ صدّر عبارته هذه بأنحاء متعددة من التعليم والتعلّم غير الذهني هي: التعليم والتعلم الصناعي، ثم التلقيني، ثم التأديبي، ثم التقليدي، وآخرها التنبيهي، فكل هذه الأنحاء ليست ذهنية وإليك سبب ذلك تباعا:

أما الصناعي فلأن المشاهدة قوامه ومادته التي يتحقق بها، فلا حدّ فيه ولا برهان حتى يكون ذهنيا، وإن حصلت الملكة في هكذا تعليم وتعلم فإنها تحصل بالممارسة العملية وليس بالتفكير.

والتلقيني لا يختلف حالا عن الصناعي من عدم اشتماله على الحدّ والبرهان، فهو تلقين أمور وتلقّيها بلا أي تفكير أصلا، كما في تلقين الطفل آيات القرآن وتلقيه لها. والجدير بالذكر هنا أن هذين النحوين من التعليم والتعلم ممكنان في الحيوان أيضا غير مختصين بالإنسان، وخير شاهد على ذلك من الطيور الببغاء.

أما التأديبي فله معنيان أحدهما عام والآخر خاص؛ فالعام هو علم الأخلاق، وهذا علم ذهني قائم بذاته له تعاريفه وأدلته الخاصة به، وإن لم يكن من العلوم الحقيقية بل كان علما اعتباريا. وأما الخاص فهو الآداب والرسوم والعادات والتقاليد، وهذا هو مقصود الشيخ هنا، فهو ليس علما ذهنيا

ليكون تعليمه وتعلّمه ذهنيا، وأن يكون الإنسان مؤدبا لا يعني أنه خلوق.

أما التقليدي فمثاله تقليد عامة المكلفين للفقهاء «أعلى الله مقامهم»، وهو إتّباع محض لا دور فيه للذهن إطلاقا حتى يكون علما ذهنيا، فلا حدّ في التقليد ولا برهان. وما قد يتوهمه البعض (من أن التقليدي علم ذهني لأن المقلّد محقق في تقليده؛ إذ يرى مثلا أن زيدا هو الأعلم، ويجب تقليد الأعلم، فيجب تقليد زيد إذاً، وهذا ــ أي القياس الأخير المشتمل على مقدمتين ونتيجة ـ لا ريب أنه تفكير، ما يعني أن التعليم والتعلم التقليدي ذهني، وليس كما ذهب الشيخ) في غير محله؛ لأنه قد خلط بين المقلَّد والمقلَّد فيه، إذ لم ينظر الشيخ في كلامه إلى المقلَّد ـ أي من ينتخبه المقلِّد ـ لأنه تحقيقي ذهني بلا شك؛ فبالإختبار والشياع تثبت أعلمية زيد مثلا، فتتنقح صغرى مقدمتي قياس، وبضمها إلى الكبرى يتحقق التفكير. وإنما كان الشيخ ناظرا في كلامه إلى المقلَّد فيه وهو متعلّق التقليد، وهذا خلط واضح من المتوهم بين الأمرين، فتقليد المكلّف للمرجع في العمل الفلاني أمر تحقيقي ذهني، لكن العمل الذي هو متعلّق التقليد ليس كذلك.

يبقى من الأنحاء غير الذهنية التنبيهي، وهو من قبيل القضايا البديهية المغفول عنها التي تتضح للغافل بأدنى تنبيه وتأمل، فما تنبّه له الغافل موجود عنده، لكن مانعا ما منعه من الالتفات إليه.

وبعد استعراضنا أنحاء التعليم والتعلم غير الذهني نصل إلى التعليم والتعلم الذهني ((**الذي يُكتسب بقول مسموع أو معقول من شأنه أن**

**يوقع اعتقادا أو رأيا لم يكن، أو يوقع تصورا لـم يكـن))**، فالمقصـود بالقول المسموع مـا كـان عـن طريـق معلـم، وبـالمعقول مـا كـان مـن نفـس المتعلم، وسيأتي أن الأول هو المسمّى بالتفهيمي والثاني مسمّى بـالتفكيري، فهذا القول ـ مسموعا كان أم معقولا ـ من شأنه أن يوقـع حـدا أو برهانـا، أي أنه يُكسِب المتعلم تصورا أو تصديقا ـ اعتقادا كان هذا التصديق أم رأيا[1] ـ

فيكتسب المتعلّم من معلمـه ـ إن كـان التعلـيم والـتعلم الـذهني تفهيميـا ـ حدودا لـم يكـن يعرفهـا أو أدلـة يجهلهـا، وإن كـان تفكيريـا حصـل عليهـا بنفسه؛ وذلك بأن يفكر هو ويتأمل ويصل إلى الحد والدليل المطلـوبين، فـلا يخلو التعليم والتعلم الذهني إذاً من الحد والبرهان.

قال الشـيخ: **((وهذا التعليم والتعلم الذهني قد يكون بين إنسانين، وقـد يكون بين إنسان واحد مع نفسه من جهتين، فيكون من جهة مـا يحـدس الحد الأوسط في القياس مثلا معلما، ومن جهة مـا يسـتفيد النتيجـة مـن القياس متعلما.**

**والتعليم والتعلم بالذات واحد وبالاعتبار اثنان، فإن شيئا واحدا ــ وهـو انسياق ما إلى اكتساب مجهول بمعلـوم ــ يسـمى بالقيـاس إلـى الـذي يحصل فيه تعلما، وبالقياس إلى الذي يحصل عنه ــ وهو العلة الفاعلـة ــ تعليما، مثل التحريك والتحرك)).**

---

(١) المراد بالرأي الذي ورد في عبارة الشيخ هنا وجهة النظر، فيستعمل غالبا في القضايا العملية التي تسمى الآراء المحمودة كحسن العدل وقبح الظلم.

قد أشرنا في الفقرة السابقة إلى أن التعليم والتعلم يرجعان في الواقع إلى حقيقة واحدة، فهما عملية مزدوجة بين جهتين؛ جهة فاعلة هي المعلم، وجهة منفعلة هي المتعلم، فليس هناك إلا حصول العلم، لكن بنسبته إلى مصدره يصبح تعليما وبنسبته إلى قابله يكون تعلما، حاله حال الحركة ـ كما تقدم ـ بنسبتها إلى مبدئها تارة، وإلى قابلها تارة أخرى.

هذا ما قد أشرنا إليه سابقا، وما نريد إضافته هنا هو أنه ليس بالضرورة أن تتكثر هاتين الجهتين في الخارج كثرة حقيقية، بل ربما كانت كثرتهما اعتبارية، بمعنى أن المعلم والمتعلم ربما كانا في الخارج اثنين وربما كانا واحدا، لكن الأخير هذا باعتبارين: فمن حيث إن هذا الواحد يُحدس الحد الأوسط أو يحدس الحد والرسم يكون معلما، ومن حيث إنه مذعن بذلك بعد ذلك يكون متعلما، فالاثنينية أعم من كونها حقيقية؛ إذ قد تكون حقيقية وقد تكون اعتبارية. هذا وسيأتي كل نحو من هذين النحوين في أقسام الذهني.

قال الشيخ: ((**وكل تعليم وتعلم ذهني وفكري فإنما يحصل بعلم قد سبق؛ وذلك لأن التصديق والتصور الكائنين بهما إنما يكونان بعد قول قد تقدم مسموع أو معقول، ويجب أن يكون ذلك القول معلوما أولا، ويجب أن يكون معلوما لا كيف اتفق، بل من جهة ما شأنه أن يكون علما ما بالمطلوب؛ إن لم يكن بالفعل فبالقوة**)).

لقد ذكرنا أن هذا الفصل هو أول فصول برهان أرسطو، وهو يُعَدُّ توطئة

للتعليم المدرسي الذي أسسه وبناه، والشيخ هنا يشير إلى هـذا التعليـم الـذي يتميز بأمرين:

**أولهما**: أن يكون كليا، أي متعلّقا بالمفاهيم الكلية المعقولة لا الجزئيات، سواء أكان بقول مسموع أم كان بقول معقول؛ لأن الهدف من العلم مطلقـا ـ حقيقيا كان أم اعتباريـا ـ إعطـاء قـوانين كليـة، فـلا وجـود لعلـم باحـث عـن الجزئيات[1].

فمن العلم الحقيقي الجسم في الطبيعيات، والموجود في الإلهيات، وكذا الأشـكال الهندسـية فـي الهندسـة والأعـداد فـي الحسـاب، وهلـم جـرّا مـن المفاهيم الكلية، ومن الاعتباري الكلمة فـي علمـي النحـو والصـرف، وفعـل المكلف فـي الفقـه وغيرهـا. فـالتعليم المدرسـي الحقيقـي إذاً هـو مـا يتعلـق بالكليات دون الجزئيات.

هنا يتبيّن لنا خطأ من يقول بعدم الحاجة إلى الحدود كابن تيميـة[2] مـثلا، فإنـه يسـتغني عنهـا فـي معرفـة الأشـياء ويكتفـي بالإشـارة الحسـية طريقـا لمعرفتها، فقولنا (حيوان ناطق) في تعريف الإنسان لا حاجة له؛ لأن الإشـارة

---

(١) قد تسأل ماذا عن علم التاريخ، ألا يُسمى علما؟

وفي جواب سؤالك نقول: إن موضوع علم التاريخ هو «الحوادث الماضية الحاصلة فـي حقبـة معيّنة من الزمن» وهي أمر كلي، فنبحث عن حيـاة نـابليون مـثلا لا مـن حيـث هـو شـخص مـا معيّن، بل من حيث هو ملك أو قائد، وكذلك علم الرجال؛ فإننا نبحث فيه عن زرارة مـثلا مـن حيث أنه من رواة الأحاديث وهذا أمر كلي.

(٢) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية / ج ٤ / ص٧.

إلى الإنسان هذا الموجود في الخارج تكفي، وهذا ليس إلا تعريفا للإنسان بالإنسان ومعرفة له بالجزئيات الخارجية.

إلا أن مذهب المناطقة غير خفي عليك في عدم كون الجزئي كاسِبا ولا مكتسَبا. ودليل قولهم هذا:

أولا: أنك إذا عرفت زيدا بالإشارة الحسية لم تعرف حقيقته؛ لأن الماهية هي الحقيقة، والماهية معقولة وليست محسوسة، أما ما يدرك بالحس فهو عوارضها (اللون والشكل و..) وليس ذاتياتها التي تقوّمها.

ثانيا: إذا حكمت على زيد بأنه كذا وكذا، فإن أحكامك هذه عليه مبنيّة على عشرتك له ومشاهدتك إياه في تقلباته المختلفة، ولا يصدق على هكذا أحكام أنها ذاتية وثابتة له أم أنها متغيرة. فلا فرق عندك في أن يكون زيد حساسا أو يكون ماشيا أو ناطقا، فهي أحكام منصبّة عليه دون تمييز بين كونها ذاتية أم عرضية.

ثالثا: لا يمكنك نقل أحكام زيد الشخصية إلى عمرو؛ لأنها خاصة بزيد، فإن كان زيد أبيض اللون لم يستلزم ذلك كون عمرو أبيض اللون أيضا.

فتلخّص إذاً أن الإدراك الحسي الجزئي ليس مكتسَبا؛ إذ لا يمكن اكتساب الحقيقة بمعرفته، ولا اكتساب الأحكام الذاتية وتمييزها عن العرضية. وليس كاسِبا لغيره أيضا، فلا يمكن إسراء ما تحصّل من أحكام متعلّقة به إلى الغير.

أما إذا كان الإدراك عقليا، فأول ما يبدأ به العقل تمييز الأوصاف الذاتية الموجودة في زيد عن العرضية، ثم يحصر الذاتية منها في الماهية التي

تشكّل حقيقة زيد ليس من حيث إنه زيد ـ أي جزئي ـ بل من حيث إنه إنسان ـ كلي ـ، فالذي يُميّز الكلي هذا هو العقل، والتمييز الذي قام به العقل للأحكام الذاتية عن تلك العرضية يبيّن أيّها دائميا وثابتا وأيّها زائلا. ثم إن الأحكام الذاتية التي حكم بها العقل على زيد ـ كطبيعة إنسانية ـ يمكن تسريتها إلى عمرو؛ لأنهما مشتركان في هذه الطبيعة الكلية.

هذه الأمور إذاً هي فرع التعقل، وبدونه لا تُعلَم الحقيقة، ولا يتم التمييز بين الذاتيات والعرضيات، ولا إسراء لهذه الأحكام إلى سائر الجزئيات.

من هنا يُعلم جهل من يقول بعدم الحاجة إلى الحد؛ فإن ذلك يعني عدم إمكان الدخول في العلوم وعدم وجود تعليم وتعلم، إذ لا علم في هذا العالم تدور رحى البحث فيه حول موضوع جزئي كزيد.

وعليه لا حاجة عند هذا القائل للمدارس والجامعات العلمية، فما أتى به أرسطو وما عليه العالم اليوم بدعة، ومن المؤسف أيضا ذهاب بعض الصوفيين إلى هذه النتيجة، فينقل شيخ الإشراق في حكمته[1] بابا في الإشكال على الحد، ويرى فيه أن حدود الأشياء المادية تصل بالإشارة الحسية إلينا، أما الأمور المجردة كالعقول وغيرها فلا تدرك إلا بالمكاشفة، فمن يراها يستغني عن الحد أيضا؛ لأن من يرى ذات العقل بعين القلب مكاشفة لا حاجة لديه لأن يعرِّف العقل بأنه «جوهر مجرّد في ذاته وأفعاله».

لذلك نرى أن شيخ الإشراق قد أوصى في مقدمة كتابه بعدم الخوض

---

(١) «حكمة الإشراق» لشيخ الإشراق السهرودي / ص ٢٠ ـ ٢١.

فيه إلا لمن كان من أصحاب المكاشفات، وكان واصلا إلى مرتبة الإطلاع على الغيب ومشاهدة العقول، حتى يتسنى له فهم ما تحويه طيات كتابه هذا.

لكن الحق أنْ لا فائدة من ذلك كلّه، فعلى فرض مشاهدة العقول ـ كما يدعي شيخ الإشراق ـ كيف لنا أن نضع الموضوع المشاهد في قضية كلية ونحكم عليه؟ وكيف لنا أن نميّز الذاتي من العرضي؟ أو كيف نعمم القضية الكلية على سائر العلوم الأخرى؟ فهذا الكلام غير مقبول على الإطلاق.

**ثانيهما:** أن هذا التعليم ليس في مطلق الكليات كيف اتفقت، وإنما في الكليات التي تكون على ترتيب وهيئة موصلة إلى المطلوبين التصوري والتصديقي، فالمعقولات الكلية المبعثرة غيرُ المرتبة لا يتعلّق بها التعليم المدرسي الذي أنشأه وأسس بنيانه المعلم الأول.

هذان الأمران ركنان أساسيان في التعليم المدرسي، ويشكلان بمجموعهما ملاك تحققه وحصوله.

ويبقى في ذيل شرحنا لهذه العبارة التعرض لما يُحتمل من معاني لقول الشيخ ((**فبالقوة**))، إذ لا يخلو مراده في ذلك من احتمالين:

الأول: أن تكون أجزاء الأقوال الشارحة وحدود الأقيسة موجودة ومرتبة على هيئة معينة، لكن هذا إنما يفيد المطلوب على نحو الاقتضاء، وليس على نحو العلة التامة، بمعنى أنه مشروط بالتوجه، فمع التوجه يتوصل إلى المطلوب؛ لأن مُجرّد (أ ب) و (ب ج) لا يؤدي حتما إلى (أ ج). نعم بعد

التوجه لهيئة التأليف يُحكم بأن (أ ج)، فإذا حصل التوجه اقتضى القول الشارح أو القياس الوصول إلى المطلوب بالفعل، وإن لم يحصل اقتضيا الوصول إليه بالقوة، فعلى هذا الاحتمال يكون معنى القوة والشأنية هو الاقتضاء فقط.

الثاني: كون الوصول إلى المطلوب على مراتب ودرجات، فأنْ تعلم بصغرى القياس فقط دون كبراه من شأنه أن يوصلك إلى المطلوب، ولكنه إيصال بعيد منتظِر ـ فكلمة القوة تعني وجود حالة انتظار لحصول الشيء ـ لحصول الكبرى وانضمامها إلى الصغرى، ومثال ذلك: العلم بأن (العالم متغير) مع عدم العلم بأن (كل متغير حادث)، من شأنه أن يوصل إلى المطلوب وهو (حدوث العالم)، وهذا بتمامه يأتي فيما لو كانت الكبرى معلومة ولم تكن الصغرى كذلك. أما الأقوال الشارحة فكأن يحصل العلم بالجنس ولا يعلم بالفصل، كمن علم بالحيوان، فإنه يعلم بالإنسان بالقوة؛ لأن التصور التام والعلم بالفعل يحصل بحصول الفصل الذي هو الناطق في المثال الذي قد سقناه.

هذان الاحتمالان ما يمكن استظهاره من كلام الشيخ في شأنية الإيصال إلى المطلوب بالفعل أو بالقوة.

قال الشيخ: ((**أما التصديق في تقدمه معلومات ثلاث: أحدها تصور المطلوب وإن لم يصدق به بعد. والثاني تصور القول الذي يتقدم عليه في المرتبة. والثالث تصديق القول الذي يتقدم عليه بالمرتبة. فيتبع هذه الثلاث المعلومات تصديق بالمطلوب. وسواء جعلت القول الذي يتقدم**

**عليه بالمرتبة قياسا أو استقراء أو تمثيلا أو ضميرا أو غير ذلك، فلابد من مقدمة أو مقدمات يحصل العلم بها من وجهين: من جهة التصور أولا، والتصديق ثانيا، حتى يكتسب بها تصديق لم يكن.**

**وأما التصور فيجب أن يتقدمه تصور أجزاء الحد أو الرسم لا غير. وفي الصناعات العملية أيضا إنما يتوصل إلى التعليم والتعلم من علم متقدم، كما أن متعلم النجارة يجب أن يعلم أولا ما الخشب وما القَدُّوم، وأن الخشب من شأنه أن يُنحت بالقَدُّوم ويُنشر بالمنشار ويُثقب بالمِثْقب وما أشبه هذا)).**

يفصّل الشيخ هنا بين العلم السابق على التصديق وذاك المتقدم على التصور، فالذي يسبق التصديق هو ((**معلومات ثلاث**)) هي:

أولا: تصور المطلوب؛ فلكي نُصدق بأن (العالم حادث) نحتاج إلى فهم معنى كل من موضوع ومحمول هذه القضية.

ثانيا: تصور المقدمات؛ إذ لابد من فهم معنى كل من (العالم متغير) و (كل متغير حادث) موضوعا ومحمولا، أي أن نعلم تصورا بالحدود الثلاثة.

ثالثا: التصديق بهذه المقدمات؛ بأن نحكم بثبوت محمولاتها لموضوعاتها بعد تصورنا لها، فإن حصلت هذه المعلومات الثلاث ترشّح بشكل قطعي عنها نتيجة.

وهذا ـ أي المعلومات الثلاث ـ هو العلم السابق للتصديق، أجملها الشيخ بعد ذلك بالعلم بمقدمة أو مقدمات من جهتي التصور والتصديق.

ولأن الكلام عام غير خاص بالتعليم والتعلم البرهاني أطلق الشيخ هذه

المقدمة أو المقدمات ـ ((**القول**)) ـ من ناحية صورتها فذكر القياس أولا، والعلم السابق فيه ـ كما اتضح في المثال ـ هو تصور الصغرى والكبرى والتصديق بهما، ثم الاستقراء ثانيا. وهو إن كان علما متصورا ومصدقا به فهو تصور للجزئيات والتصديق بها، ثم التمثيل وذلك كالعلم تصورا وتصديقا بحرمة الخمر لإسكاره ثم تصور إسكار النبيذ. أما الضمير فعنى به القياس المضمر الذي تُذكر فيه الصغرى وتُخفى الكبرى. وإنما يكون إخفاؤها إما لوضوحها أو للمغالطة فيها. فالعلم السابق هنا هو تصور وتصديق بالصغرى دون الكبرى، إلى غير ذلك من ضروب المقدمات كالقياس الخلفي أو العكوس أو غيرها.

جدير بالذكر هنا أن المعلومات الثلاث الآنفة الذكر التي تشكّل العلم السابق قد حصلت كل واحدة منها بحركتين؛ لأن الحركة الفكرية مؤلفة من حركتين فقط: حركة أولى لتجميع المعلومات المناسبة للمطلوب، وأخرى لترتيبها على الصورة الصحيحة.

أما ما يتقدم التصور فهو العلم بأجزاء الأقوال الشارحة فقط، وهو ليس كالتصديق الذي يحتاج إلى معلومات ثلاث، فالعلم بمعنى الحيوان ثم بمعنى الناطق يكفي لحصول علم تصوري بالإنسان.

يختم الشيخ هذه العبارة بتعرضه للصناعات العملية، ويرى أنها ليست بمنأى عن الحاجة إلى علم سابق، لكنه لم يأت بها هنا إلا من باب المثال، فالتعليم والتعلم ذهني فقط، وما سوى ذلك من أنحاء التعليم والتعلم لا يشتمل على علم ليكون تعليما وتعلما، وسيأتي استدراك الشيخ لِما مثّل به هنا.

قال الشيخ: ((واعلم أنه لما قيل: كل تعليم وتعلم ذهني، حسبوا أن الغرض في قوله «ذهني» هو أن يُفرَّق عن الحسي، قالوا فإنه قد يتعلم أيضا حسي عن علم قد سبق، كمن أدرك شيئا بالحس ثم نسيه فهو يتطلبه ويتعرفه، فيكون هذا التطلب الثاني بعد علم سبق.

وهذا مما ليس يعجبني، فإنه يشبه أن يكون التعلم والتعليم لا يقالان على ما يستفاد بالحس، ولو أن إنسانا أرى إنسانا غيره شيئا ما عرضه على حسه فأفاده إدراكا لمحسوس لم تكن عنده معرفته، فإنه لا يقال لنفس ما فعل به الآخر إنه علمه شيئا، ولا يقال للمفعول به ذلك إنه تعلم شيئا. اللهم إلا أن يكون إنما أراه ما أراه ليُحدث له به ملكة ما صناعية، وذلك إذا كان ما يريه هو هيئة عمل، وذلك اعتبار غير اعتبار كونه مدركا لذلك من حيث هو محسوس. والأشبه أن يكون هذا أيضا ليس تعليما وتعلما، بل تعريفا وتعرفا، وألا يكون إدراك الجزئيات علما بل معرفة.

وبعد ذلك فإن قولهم: إن كل تعليم وتعلم ذهني فبعلم قد سبق، ليس الغرض به أي سَبق اتفق، بل أن يكون سبقا نافعا في التعليم والتعلم، وحاصل الوجود في هذا التعلم حصول العلة مع المعلول، وأما الإحساس الأول فليس شيئا موصلا إلى الإحساس الثاني ولا جزءا من السبب الموصل إلى الإحساس الثاني نافعا فيه موجودا معه، فإن أريد أن يكون هذا الكلام على هذا التأويل كالصحيح، فيجب أن يجعل بدل التعليم والتعلم التعريف والتعرف، أو يفهم من التعليم والتعلم ما لم يتواطأ عليه في هذه الكتب، بل ما يفهم من التعريف والتعرف، ولا مناقشة في ذلك)).

ذهب البعض إلى أنّ «ذهني» في المقولة المأثورة عن المعلم الأول «كل تعليم وتعلّم ذهني» قيد احترازي أريد به الاحتراز عن الحسي، متوهمين بأن التعليم والتعلم ينقسم إلى ذهني وحسي، فأُخذ الأول قيدا للمقسم احترازا عن الثاني، إلا أن الأمر ليس كما حَسِب هؤلاء، فالذهني قيد توضيحي للتعليم والتعلم؛ إذ لا وجود لقسم آخر يُتحرّز منه.

فالتعليم والتعلّم منحصران في الذهني، وسبب انحصارهما فيه ما ورد في طي الكلام السابق، فلو أن إنسانا رأى شيئا ما ثم غاب عن ذلك الشيء برهة من الزمن وعاد ورأه ثانية، لا تكون مشاهدته الأولى لذلك الشيء هي الموصلة لمشاهدته الثانية؛ لأن المشاهدتين متباينتان، فالذي حصَّل ثانيتهما هو الحس وليس المشاهدة الأولى، فكان ما حصل ليس من التعليم والتعلم في شيء، بل هو تعرُّف كما نعبرّ في محاورتنا العرفية. ألا ترى أن أحدا منا لو عرض على آخر شيئا ما نقول عرَّفه عليه ولا نقول علّمه إياه.

كل ذلك لأن هذه العملية مفتقرة وفاقدة للركنين الأساسيين المحقّقين للتعليم والتعلم، فما شوهد كان جزئيا أولا، ولم تكن هذه المشاهدة موصلة للمشاهدة الثانية ثانيا. وكون الأولى علة معدّة للثانية لا يعني أنها موصلة. فالموصل كعلة يبقى مع المعلول ولا ينعدم، والحال أن العلة المعدّة ـ كما ورد في محله ـ تنعدم بعد حصول المعلول وتحقّقه، كما في انعدام المشاهدة الأولى بمجرد وقوعها، فهي وإن كانت علة إلا أنها علة بالعرض لا بالذات، خلافا في ذلك للعلة الذاتية التي تكون مع المعلول لا تنفك عنه بقاءا، سواء أكانت جزء علة أم كانت تمام العلة.

وخلاصة القول أن هذا ليس من باب التعليم والتعلّم إطلاقا.

ثم إن الشيخ يستدرك بعد ذلك ما سبق منه في التعليم الصناعي ليقول بأنه ضرب من التشبيه والتمثيل، فهو في الحقيقة تعريف وتعرّف[1].

إلا أن نقول بأن الصانع يريد أن يحدث للمتعلم ملكة الصناعة بتكرار هيئة الفعل أمامه، فيمكن أن نطلق عليه حينئذ تعليم وتعلّم؛ لأن قصد الصانع ـ صيرورة الصناعة ملكة ـ غاية عقلائية. أضف إلى ذلك أن تحقق هذا الأمر يكون بهيئة مركبة، لا بمجرد تعريف ساذج للأشياء. والهيئة هذه أمر انتزاعي عقلي، ((**وذلك اعتبار غير اعتبار كونه مدركا لذلك من حيث هو محسوس**))؛ لما فيه من جنبة انتزاعية مركبة غير ساذجة، لكن مع ذلك كله ((**الأشبه أن يكون هذا ليس تعليما وتعلما بل تعريفا وتعرفا**))، فالصانع لا يعلم حدود صنعته ورسومها وما يؤلفها، وإنما يعرفها بالمشاهدة، فهو تعريف وتعرّف وإن كان أرقى من غيره، لاشتماله على غاية عقلائية أولا، وكونه مركبا غير ساذج ثانيا.

وبالعود إلى التعليم الحسي الشامل للصناعي، ((**فإن أريد**)) التوسع في الاصطلاح فلا مشاحة في ذلك بأن ((**يكون هذا الكلام**)) وهو كون

---

(١) قد تسأل: ماذا عن التعليم الصناعي الحديث الذي يعتمد في غالبه على الرياضيات ـ الهندسة والحساب ـ، والرياضيات ليس علما فحسب بل حقيقيا أيضا؟.

ونجيب على سؤالك: بأن الرياضيات والطبيعيات لهما جانب نظري يكتسب بالتعليم الذهني، وجانب تطبيقي يكتسب بالتعليم الصناعي الذي هو تعريف وتعرّف لا غير.

التعليم والتعلّم أعم من الذهني ((**على هـذا التأويـل**)) ـ شاملا للكليات والجزئيات ـ فهو ((**كالصحيح**)) وليس صحيحا على أية حال؛ لاشتماله على ما كان من الجزئيات غير موصل[1]، ((**فيجب أن يُجعل بدل التعليم والتعلم التعريف والتعرف**))، حتى يعم جميع الجزئيات الموصلة منها وغيرها، ((**أو ما يفهم من التعليم والتعلم**)) بأن يشمل هذا المصطلح حتى الحسي، وهو ((**ما لم يتواطأ عليه في هذه الكتب**)) المنطقية، حيث ذكر بعض المناطقة أن متعلق المعرفة هو الجزئيات ومتعلق العلم هو الكليات، وهو قول صحيح إن تم التواطئ عليه، ولا مشاحة على أية حال في الاصطلاح طالما تميّز التعليم والتعلّم الذهني بالركنين المذكورين.

قال الشيخ: ((**وقد قالوا إن قول القائل «كل تعليم وتعلم ذهني» ليس في صحة قول القائل «كل تعليم وتعلم فكري»؛ فإن هذا القائل يكون قد أخرج بقوله «الفكري» الحسي. فهؤلاء يعرض لهم ما عرض لأولئك. وشيء آخر وهو أن الذهني هو الذي يكتسب بالذهن، والذهن غير الحس؛ فأي حاجة إلى ما يفصله عن الذي بالحس؟ والذي عندي هو أن الذهني أصلح من الفكري، فإن الذهني أعم من الفكري والحدسي والفهمي؛ فإن الفكري هو الذي يكون بنوع من الطلب، فيكون هناك مطلوب ثم تتحرك النفس إلى طلب الأوسط على الجهة المذكورة في اكتساب القياس، فلا تزال**

(١) لا يخفى أن الجزئيات الموصلة هي مايؤدي إلى تحصيل الملكة الصناعية؛ لأن تكرر هذه الجزئيات علة فاعلية لها.

تستعرض الأمور المناسبة إلى أن تجد حدا أوسط.

وأما الحدسي فهو أن يكون المطلوب إذا سنح للذهن تمثّل الحد الأوسط عن غير طلب، وهذا كثيرا ما يكون، أو تكون إحدى المقدمتين سانحة للذهن فيضاف إليها دفعة حد إما أصغر وإما أكبر، فتخلق نتيجة من غير فكر ولا طلب.

وأما الفهمي فهو ألا يكون الحد الأوسط حصل بطلب ولا بسنوح، بل بسمع من معلم من خارج، والذهن هو الذي يتلقى جميع هذا، فإن قال قائل: إن الفهمي هو فكري أيضا؛ لأن النفس عندما تسمع تفكر، فيقال له: إن المعلم كلما أورد حدا للقياس فعلمه المتعلم من جهة التصور كان ذلك دفعة، ثم إذا انضاف إليه حد آخر فحصلت مقدمة، فإن شك فيها لم ينتفع بما قال المعلم، إلا أن يفكر في نفسه فيعلم، فيكون هذا تعليما مركبا من فهمي ومن فكري؛ إذ هو قياس مركب، وكل قياس من جملته فهو تعليم مفرد، وكلامنا في المفرد، وإما أن يرجع إلى المعلم فيفيده المعلم العلم بالقياس، فيكون العلم إنما جاء مع القياس، وكلامنا في ذلك القياس كهذا الكلام. فأما إن لم يشك المتعلم، فظاهر أن التصديق يتبع التصور دفعة بلا فكرة.

وبالجملة يجب أن يفرد التعليم الذي نحن في اعتباره تعليما واحدا وقياسا واحدا، ولا يؤخذ خلطا؛ فإن الخلط قد يجوز أن يتركب من أصناف شتى، فيجد فيها ما يكون فهما دفعة، وما هو غير فهم دفعة، وهنالك لا يكون انتفاع.

**فإن عاد وفكر في نفسه فذلك تعلم من نفسه، أو عاد فاستفهم المعلم مرة أخرى ففهم، فالتعلم هو الذي في هذه الكرة.**

**ثم قد علم أن الفكرة أمر كالحركة للنفس ينتقل بها من شيء إلى شيء، ويتردد طالبه لا واجده، فإذا لم يحصل في التعليم والتعلم هذه الحركة على وجهها لم تكن هناك فكرة.**

**وإذا كان كل تعليم وتعلم للأمور العقلية، فهو إما على سبيل الفكر أو الحدس أو الفهم، وليس ذلك في التصديق فقط، بل وفي التصور، وكل ذلك ذهني، فقولهم «تعليم وتعلم ذهني» أصوب)).**

قد تبيّن أن التعليم والتعلّم كاف بنفسه لإخراج ما قد يظن أنه منه كالحسي والصناعي وغيرهما من سائر الأنواع الأخرى، فلا معنى لاحترازية قيد ((**الذهني**)) حينئذ، إلا أن الشيخ قد أضاف هنا قولا آخر وردّه يتعلق بنفس الموضوع، أي بتقييد التعليم والتعلّم، خلاصته:

أفضلية تقييدهما بالفكري من تقييدهما بالذهني بغية إخراج الحسي وما يندرج تحته من أنواع أخرى.

فيرى الشيخ في مقام ردّ هذا القول أن ما ورد على من توهم بأن الذهني قيد احترازي يرد على من ذهب هذا المذهب.

فقد علمت أن طبيعة التعليم والتعلّم كفيلة بإخراج الحسي منها لانحصارها في الذهني، فلا يبقى أيٌّ داع للبحث عن قيد يمنع من دخول غريب إلى طبيعة التعليم والتعلّم.

ثم لو تنزّلنا واعتبرنا ((**ذهني**)) قيدا احترازيا لاستغنينا به عن أي قيد آخر في إخراج الحسي، فالتعليم والتعلّم لا تقوم لهما قائمة إلا بالذهن والعقل، والإدراكان الحسي والخيالي لا يمتّان إلى العقل بصلة؛ لأنهما ماديان بخلاف الإدراك العقلي المجرّد.

فحقيقة التعليم والتعلّم بنفسها تخرج الحسي من جهة. وإذا ما تنزّلنا وقيدناهما بالذهني ـ المعقول ـ كفى ذلك لإخراجه من جهة أخرى.

ثم إن الشيخ يترقى أكثر من ذلك في مناقشته لهذا القول ويرى ((**أن الذهني أصلح من الفكري**))، لعدم إمكان الاكتفاء به فيما لو أُخذ قيدا للتعليم والتعلُّم، ووجه ذلك هو أن الذهني أعم منه، فلو سُلّمت الحاجة إلى قيد لما كان الفكري جامعا لكل ما يندرج من أنحاء في طبيعة التعليم والتعلم وإن كان مانعا من دخول الأغيار فيها، خلافا في ذلك للذهني الذي يحقق كلا الجانبين الجامعية والمانعية: أما المانعية فقد مر بيانها، وأما الجامعية فلأن الذهني عبارة عن أنحاء ثلاثة: الأول هو التعليم والتعلم الفكري، والثاني هو التعليم والتعلم الحدسي، أما الثالث فهو التعليم والتعلم الفهمي. فالفكري إذاً قسم من أقسام الذهني، وبتقييد التعليم والتعلّم به نكون قد أخرجنا ما هو منهما، أي الحدسي والفهمي.

وإليك الآن بيان كل نحو من هذه الأنحاء بالتفصيل:

أما الفكري فهو عبارة عن الحركة الطلبية في المعلومات، يبحث الذهن فيها عن الجنس والفصل للحد، وعن الأصغر والأوسط والأكبر للقياس،

فهو ما يكون بالحركة والطلب في المعقولات إذاً.

أما الحدسي فلا حركة فيه ولا طلب وإنما يكون دفعيا، وتوضيح ذلك في التصديقات[1]: بأن يفاض الحد الأوسط عند تصوّر المطلوب، ويكون بذلك قد حصل دفعة واحدة دون أي نوع من الحركة والطلب، كما لو أُفيض مفهوم (التغير) بمجرد تصور (حدوث العالم)، وبالربط بينها تحصل النتيجة وهي (العالم المتغير حادث)، فلم يتحرك الذهن في المعقولات لانتخاب مواد المطلوب وترتيبها وفق ما تمليه شرائط القياس.

أو أن يفاض الحد الأكبر دفعة واحدة أيضا عند تصور المقدمة الصغرى فقط دون تصور النتيجة والمطلوب، كأن ينقدح في الذهن مفهوم (الحدوث) لدى تصور (العالم متغير)، وبالربط أيضا تكون النتيجة هي (العالم المتغير حادث). كذلك الأمر في تصور الكبرى فقط وحصول الأصغر دفعة واحدة.

فتارة يتمثل الحد الأوسط عند تصور المطلوب، وأخرى الحد الأكبر عند تصور الصغرى، وثالثة الأصغر عند تصور الكبرى، وكل واحد من هذه الحدود يُفاض دفعيا من دون أي تأليف وترتيب أو أي حركة.

ولا يفوتنا الإشارة هنا إلى أن الحدس متفاوت شدة وضعفا من إنسان لآخر، فهو معيار الذكاء بين أفراد النوع والمحدّد لدرجته، فإنَّ قوة الحدس

---

(١) هذا ما تعرض له الشيخ، ولم يأتِ بما يوضح الحدس في التصورات، والأمر سهل فما يجري في التصديقات يجري في التصورات.

تعني قوة الذكاء وضعفه يعني ضعف الذكاء.

وإن قيل: إنه لا فرق بين الحدس والقياس المطوي المقدمات، قلنا: إن الفرق بينهما موجود؛ فالأول يمنح الذهن ما كان فاقدا له غير واضح لديه، أما الثاني فمقدماته واضحة، الأمر الذي جعل صاحبه يهملها ولا يذكرها؛ لذلك كان صاحب الحدس متعلما، أما صاحب القياس المطوي المقدمات قايس ليس أكثر.

أما الفهمي وهو ما كان بتفهيم المعلم المتعلم الحد الأوسط بإسماعه إياه، فلا ((**يكون الحد الأوسط حصل بطلب ولا بسنوح**)) كما يحصل في الفكري والحدسي، ((**بل بسمع من معلم من خارج، والذهن هو الذي يتلقى جميع هذا**)) تلقيا مع فهم وليس بنحو تلقيني، فهذا هو ما عبرّنا عنه سابقا بـ «القول المسموع» أحد نحوي العلم المتقدم على التعليم والتعلم.

وقد يقول قائل: إن الفهمي يرجع إلى الفكري؛ إذ لا يقبل المتعلم المعلومات قبولا تلقينيا كالببغاء من دون أي تفكير، فعندما يقول المعلم له مثلا: إن (العالم متغير)، تراه يفكر بها ويقلّبها في ذهنه إلى أن يقبلها ويعتقد بها، ثم يشرع في التفكير بالقضية الثانية التي سمعها من معلمه وهي في مثالنا (كل متغير حادث) إلى أن يصل فيها إلى ما وصل إليه في سابقتها. وخلاصة هذا القول أن المتعلم لا يمكن إلا أن يفكر قبل قبول المعلومات؛ ((**لأن النفس عندما تسمع تُفكّر**))، فحاله يختلف عن حال الطفل الذي

يُلقَّن القرآن، ولو لم يكن كـذلك لانـدرج هـذا النحـو فـي التلقينـي الآنـف الذكر وخرج عن حريم التعليم والتعلّم.

إلا أن الشيخ يرد مـا قـد يـراود هـذا القائـل مـن وهـم، وحاصـل ردّه: أن المعلم عندما يقول مثلا: (العالم متغير) تحصل للمتعلم إحدى حالتين ــ همـا التصديق أو الشك بغض النظر عما يتفرّع عن الشك ـ اتجاه هذه القضية:

فهو إمـا أن يصـدّق بهـا مباشـرة دون أي تفكيـر، وذلـك فيمـا لـو كانـت بديهية، فهذا هو التعليم والتعلم الفهمي؛ أن يكون بيـان المقدمـة مـن طـرف المعلم والتصديق بها من طرف المتعلّم من دون تفكير. ومقصودنا من عـدم التفكير في هذه الحالة أن المتعلم ليس هو من وصل إلى هذه القضية.

أو أن يشك بها، ولا نفع فيما قاله المعلم إن بقـي علـى شـكه، وإلا فـنحن في هذه الحالة أمام احتمالين: فإن فكّـر المـتعلم فـي القضـية المـذكورة ثـم صدق بها ـ بإيجاده حدا أوسط لها ـ يكون ما نحـن فيـه مـن التعليـم والـتعلم المركب من الفهمي والفكري ولا يكون بسيطا، فقد بدأ المعلم بالتفهيم ثـم فكر المتعلم وصدق.

هذا ولكن مقامنا ((**وكلامنا في المفرد**)) ـ البسيط ــ دون المركـب، إذ لا إشكال في إمكان تركّب هذه العملية من أنواع مختلفة من التعليم والتعلم الذهني. وإن سأل المتعلم معلمه بلا أن يفكـر فبـيّن لـه المعلـم هـذه القضـية بقياس آخر، يأتي في هذا القياس نفس الكلام الذي كان في القياس الأول، أي القياس الذي تُمثل هذه القضية (العالم متغير) صغراه.

وخلاصة الكلام: إما أن يصدق المتعلم أو أن يشك، ففـي الحالـة الأولـى

يكون التعليم والتعلم فهميا، وفي الثانية لا تحقق للتعليم والتعلم ما لو بقي على شكه، فإن لم يبق وفكر كانت عملية التعليم والتعلم مركبة من نحوين، وهذا خارج كلامنا، ((**فإن الخلط قد يجوز أن يتركب من أصناف شتى، فيجد فيها ما يكون فهما دفعة وما هو غير فهم دفعة**))، وإن لم يبق على شكه ولم يفكر بل رجع إلى معلمه، كان من التعليم والتعلم الفهمي أيضا. وبهذا تكون أنحاء التعليم والتعلم الذهني الثلاثة قد اتضحت واتضح أيضا أصوبية قيد (الذهني) ما لو سلمنا بالحاجة له.

يبقى أن نشير إلى النكتة التي حملها تعبير الشيخ بـ((**أن الفكرة أمر كالحركة للنفس**))، فحركة النفس في المعقولات ليست حركة حقيقية في الواقع، بيان ذلك:

أن الحركات الحقيقية الأربع تكون في الأين والكم والكيف والوضع، المقولات الأربع السيالة والممتدة التي تُعدُّ وتُعتبر مسافة للحركة ـ ما فيه الحركة ـ، فالجسم إنما يتحرك في الأين السيال والكم السيال و....، ومعنى أنه سيال كونه واحدا ممتدا، إلا أن امتداده امتداد تدريجي.

فالانصراف الحاصل للمسافة ـ ما فيه الحركة ـ إلى خصوص المسافة الأينية في غير محله؛ إذ علمت أن الحركة في الكم كحركة النمو مثلا تكون في مسافة، لكنها ليست أينية وإنما هي مسافة كمية. والمهم أن المسافة هي المقولة السيالة الأعم من الأينية والكمية المقابلة للمقولة الثابتة، فإن الجلوس على كرسي متحقق في الأين، لكنه أين ثابت ما لم تتحقق

الحركة التي بها يكون الأين السيال أو المسافة، فالمسافة واحد شخصي إذاً لكنه سيّال ممتد.

هذا واعلم أن المتحرك لابد أن يكون ماديا، فالحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل، وهذا لا يكون إلا في المادة.

وهنا نكون قد أمسكنا بأطراف ما نريد الوصول إليه، فالنفس والعقل مجردان، وإن كان تجرد النفس غير تام؛ وذلك لأنها متعلقة بالمادة، فمن حيث هذا التعلق أمكن أن يتعاقب عليها أشياء، وهذا التعاقب للأشياء هو التكامل الزماني للنفس. من هنا ـ لحدوث هذه الكمالات لها ـ كانت حاجة النفس إلى جسم، فكانت بذلك مجردة ذاتا مادية فعلا، بخلاف العقل المجرد ذاتا وفعلا.

فحدوث الكمالات للنفس إذاً مكَّنها من أن تعلم ما لم تكن تعلم، إلا أن هذا العلم لا يمكن أن يكون سيالا ممتدا، لما علمت من أن المسافة لا تكون إلا بحركة مُحقّقها وموجِدها خصوص المتحرك المادي، والنفس التي فرضنا حركتها لكسب الكمالات مجرد ذاتا كما قد تبيّن لك.

هذا الأمر يدفعنا إلى تصوير حركة النفس التي تقوم بها في المعقولات ليحصل كمالها بالعلم؛ وذلك بأن تتصور النفس المطلوب وتطلب الوصول إليه، فيفيض عليها هذا الطلب معلومات عديدة بنحو دفعي، بمعنى أن تتواتر المعلومات على النفس معلومة معلومة حتى تصل إلى المطلوب تصورا وتصديقا.

ولكي يتضح مرادنا من الدفعي نقول: كل معلومة من هذه المعلومات

تحصل دفعة في آن، وبين كل معلومة ومعلومة زمان ليس فيه شيء، تُعِدُّ السابقة من هذه المعلومات اللاحقة، وتسكن كل واحدة في حد هو لها. فالسكون عبارة عن البقاء في حد زمان معين، ولا امتداد لأي من هذه المعلومات حتى لا تكون ساكنة.

فإن قلت: إن حدود المعلومات ألا يُعَدُّ خروجا من القوة إلى الفعل، وهذا ليس إلا الحركة؟

قلنا: قد تبيّن لك لابديّة المسافة في الحركة، أي أن تكون سيالة ممتدة، وهذه المعلومات دفعية متقطعة لا تشكل بمجموعها واحدا بل هي عدة أمور ساكنة.

من مجموع ما ذكرناه يُعلم السرّ في عدم كون الحركة التفكيرية للنفس حقيقية.

ثم إن الذي يتحرك ـ أيا كان وبأي حركة كان حقيقية أم غير حقيقية ـ لا يتحرك إلا إذا كان طالبا لما يتحرك إليه، فقد ثبت في الفلسفة أن الحركة إنما تكون للفقير المحتاج دون المستغني، فإنه ساكن لا يتحرك؛ لأن الحركة لتحصيل المفقود وليست لتحصيل الموجود، وإلا لكانت تحصيلا للحاصل فالموجود لا يُطلب، والشيء إنما ((**يتردد طالبه لا واجده**)).

قال الشيخ: ((**والشيء الذي إذا وقع التصديق به كان تصديقا بالقوة بشيء آخر، فهو إما ملزومه وإما معانده، أو كلي فوقه، أو جزئي تحته، أو جزئي معه. والملزوم إذا علم بالفعل كان ذلك العلم علما بالقوة بلازمه،**

**وذلك بالقياس الاستثنائي من شرطيات متصلة، والمعاند إذا علم بالفعل كان ذلك العلم علما بالقوة بمعانده، إما برفعه عند وضع ذلك، أو وضعه عند رفع ذلك، وذلك بالقياس الاستثنائي من شرطيات منفصلة. والكلي إذا علم وجود حكم عليه من إيجاب أو سلب بالفعل كان ذلك علما بالقوة بالجزئي الذي تحته بطريق القياس. والجزئي إذا علم وجود حكم عليه بالإيجاب أو السلب، كان ذلك ظنا بالقوة بالكلي الذي فوقه إن كان المعلوم حكما في بعض الجزئيات، وذلك بالاستقراء الناقص، أو كان علما بالقوة بالكلي الذي فوقه إن كان المعلوم حكما يعم كل جزئي، وذلك بالاستقراء التام. والجزئي إذا علم وجود حكم عليه كان ذلك ظنا بالقوة في جزئي آخر أنه كذلك ـ إذا كان يشاركه في معنى ـ وذلك بالتمثيل.**

**فإذاً كل صنف من الظن والعلم المكتسب إذا كان اكتسابه ذهنيا فهو بعلم أو ظن سابق؛ سواء كان بتعلم من الغير أو باستنباط من النفس)).**

قد تبيّن فيما سبق أن التعليم والتعلم الذهني له أنحاء ثلاثة هي الفكري والحدسي والفهمي؛ وذلك لأن المعلم إن كان خارجيا فالتعليم فهمي، وإن كان داخليا، فإما أن يكون دفعيا وهو التعليم الحدسي أو أن يكون شبه تدريجي وهو التعليم الفكري[1].

---

(١) لا يخفى عليك أننا عندما نشترط حاجة المتعلم في التعليم الفهمي إلى معلم، لا نقصد خصوص الأستاذ والمدرّس، بل يشمل قصدنا منه الكتاب أيضا، فالكتاب معلم صامت، وحصول التعليم الفهمي من هذين المعلمين ـ الناطق والصامت ـ منوط بقوة حدس المتعلم، فإن كان المتعلم متمتعا بقوة حدس شديدة ـ وهذا النادر عادة ـ فإنه لا يحتاج إلى معلم بل

يتعرض الشيخ بعد ذلك ـ في هذه العبارة ـ لأنحاء العلم السابق، فهو:

إما أن يكون ملزوم المطلوب، كما في القياسات الاستثنائية المتصلة؛ العلم بالملزوم فيها سابق وموصل إلى العلم باللازم، ففي مثل (كلما طلعت الشمس فالنهار موجود) يوصلنا طلوع الشمس إلى وجود النهار؛ لأن الثاني لازم بيّن للأول، وهذا هو معنى أن ((**الملزوم إذا علم بالفعل كان ذلك العلم علما بالقوة**))؛ إذ لابد من ملاحظة جهة التلازم حتى يقع العلم ((**بلازمه**)).

أو أن يكون معاند المطلوب، كما في القياسات الاستثنائية المنفصلة،

---

يكتفي بالكتاب، وخير شاهد ومثال لهكذا متعلم هو صاحب هذا الكتاب الشيخ الرئيس؛ إذ صار فيلسوفا بل رئيسا لفلاسفة الإسلام بالكتاب، ولم يكن لديه أستاذ أو شيخ يقرأ عليه، أما إن لم يكن المتعلم متمتعا بقوة الحدس هذه أو كانت ضعيفة لديه ـ كما هو الغالب بين الناس ـ فلا مفر له من أستاذ وشيخ يقرأ عليه.

لا ننسى القسم الثالث من أفراد النوع الذي لا يستغنى عن الأستاذ أو الشيخ فحسب، بل حتى عن الكتاب، وهو الأنبياء والأولياء والأئمة عليهم السلام، فبالنظر إلى الجانب البشري من هؤلاء نرى أن قوة حدسهم أعلى بمراتب كثيرة من تلك التي لدى الفلاسفة والحكماء، فكتابهم في الواقع هو الوجود، وبالنظر إلى صفحته يكشفون المجهول، الأمر الذي يكون بالحدس غالبا وربما كان بالتفكير، لكن ذلك كله في غير الجانب القدسي الذي يتمتعون به.

تبقى الإشارة في هذا الهامش إلى عدم كفاية التعليم الفهمي في إيصال المتعلم إلى مرتبة التحقيق والاجتهاد، وإن كان هو أول ما يفتتح به جميع المتعلمين تحصيلهم العلمي، لكن المتعلم إذا اكتفى بهذه الحالة الانفعالية في فهم المطالب العلمية لن يصبح محققا ومجتهدا، فلابد له من التعليم والتعلم الفكري حتى يُحصّل ملكة التحقيق.

ومثال ذلك (العدد إما زوج وإما مفرد)؛ فالعلم بوجود أحدهما يعني العلم بعدم الآخر، وكذا العكس العلم بعدم أحدهما يعني العلم بوجود الآخر. هذا ما يُعبر عنه اصطلاحا بالوضع والرفع، فبوضع الزوج يرتفع الفرد، وبرفع الزوج يوضع الفرد؛ بأن نقول بعد سوقنا للمنفصلة السابقة (لكنه زوج) فيرتفع الفرد، أو أن نقول (لكنه ليس بزوج) فيوضع الفرد.

أو أن يكون كليا فوق المطلوب، وذلك في القياس الاقتراني الحملي، فإن عَلِمنا أن (كل إنسان ضاحك) عَلِمنا بالقوة أن (زيد ضاحك)، لكن ذلك مشروط بعلمنا أن (زيد إنسان). أو عَلِمنا أن (كل إنسان ليس بحجر) عَلِمنا بالقوة أيضا أن (زيد ليس بحجر)، مشروط بنفس الشرط السابق فالمثال واحد، وكل ذلك لاستبطان الكلي الجزئي وتضمنه له بالقوة[1].

أو أن يكون جزئيا تحت المطلوب، كما في الاستقراء، فعِلْمُنا بـ (ضحك زيد وعمرو وبكر) علم بالقوة بأن (كل إنسان ضاحك)، وهذا العلم الذي بالقوة تارة يكون ظنا، وذلك فيما إذا كان الاستقراء ناقصا، وأخرى يكون يقينا، وذلك عندما يكون الاستقراء تاما.

أو أن يكون جزئيا مع المطلوب، كما في التمثيل، فعِلْمُنا (بحرمة الخمر) يعني عِلْمَنا الظني (بحرمة النبيذ)، وذلك بعد التوجه والالتفات إلى الجامع، وهو أن كلاهما مسكر، فالإسكار علة تحريم الخمر مع ظننا بأن الجامع هذا

---

(١) لا يخفى عليك أن الكل يتضمن الجزء بالفعل، والكلي يتضمن الجزئي بالقوة؛ لأن الجزئي غير متميّز الوجود فيه، وهذا هو أحد الفروق بين الكل والكلي.

هو ملاك الحكم.

قد تسأل بعد علمك بهذه الأنحاء التي يكون العلم السابق أحدها: إن الشرط المتقدم للتعليم والتعلم ـ كما مر ـ هو أن يكونا في الكليات لا الجزئيات، وأن تكون هذه الكليات موصلة، فكيف ـ والحال هذه ـ يكون الاستقراء والتمثيل من العلم السابق على التعليم والتعلم مع اعتمادهما على الجزئيات وانطلاقهما منها؟

وفي الجواب نقول: إن الاستقراء والتمثيل يرجعان إلى القياس، وهو انتقال من كلي، وبه يتحقق الشرط الذي تُوهم فقدانه، فمآلهما إلى القياس حتما؛ إذ لا نتيجة تُنتظر منهما ما لم يكونا على صورة قياس، وسر ذلك مما لا ربط له ببحثنا هذا فليطلب من محله.

قال الشيخ: ((**وليست هذه كلها سواء في كونها علما بالقوة، بل قوة بعضها أقرب، وقوة بعضها أبعد، فإن اللازم ليس متضمنا في الملزوم إذا لم يكن لزومه على سبيل وضع وحمل، فإنا إذا قلنا: «كل ب أ» فمعنى هذا القول: «كل واحد مما تحت ب ومما يوصف بب ويوضع لب فهو أ»، فقد ضمَّنا موضوعات «ب» في هذا الحكم، فهذه المعرفة بالقوة التي كأنها فعل. والعلم بأن الأوسط موجود للأصغر ليس علما بالقوة بأن الأكبر موجود له إذا كان الأكبر مجهولا؛ فإن كون الأكبر للأصغر ليس مدرجا في كون الأصغر للأوسط[1] كأنه محصور تحته،**

(١) الصحيح ((في كون الأوسط للأصغر)).

**بل الأمر بالعكس، فإنك إذا علمت أن «كل ب أ» فقد علمت أن «كل موصوف بـ ب هو أ»، فدخلت فيه الموصوفات بـ «ب». وأما إذا علمت أن «كل ج ب» فلم يدخل «أ» الذي هو محمول على «ب» في هذا، لا بفعل ولا قوة؛ لأن قولنا «كل ب أ» معناه «كل موصوف بـ ب وداخل تحت ب فهو أ»، وليس قولك «كل ج ب» معناه «كل ج هو كل محمول ب»؛ إذ الكلية في جنب الموضوع.**

**فإن قال قائل: إنه إذا كان «كل ج ب» كان «ج» موصوفا بكل محمول لـ «ب»، فذلك وإن كان حقا، فليس مفهوم نفس اللفظ، بل هو لازم عنه، إذا قلت: «كل ب» فمفهومه «كل موضوع تحت ب»)).**

بعد أن تعرض الشيخ فيما مضى من أبحاث لبعض جوانب العلم السابق لكل تعليم وتعلم دخل في جانب آخر منها وهو تفاوت إيصال هذا العلم السابق إلى المطلوب شدة وضعفا قربا وبعدا، أي أن الإيصال إلى المطلوب في العلم السابق مشكّك.

وتوضيح ذلك في القياس الاستثنائي المتصل ـ الذي لم يأت الشيخ بذكره هنا بل ركّز على القياس الاقتراني الحملي في بيان هذا الأمر ـ هو أن علمنا بالتلازم بين طلوع الشمس ووجود النهار يجعلنا نعلم باللازم وهو وجود النهار بمجرد حصول الملزوم الذي هو طلوع الشمس، لكننا لو أتينا بلازم وجود النهار ـ وهو اختفاء النجوم ـ فحصول الملزوم ـ أي طلوع الشمس ـ يوصلنا إلى هذا اللازم، إلا أن إيصال الملزوم إلى اللازم الأول

أقرب وأسرع من إيصاله إلى اللازم الثاني هذا، فالثاني لازم غير بيّن بالقياس إلى سابقه، وقس على ذلك لازم لازم اللازم وهكذا.

فالتوجه الذهني يختلف بين لازم وآخر بحسب قربه وبعده من الملزوم، وعلى هذا البيان يمكننا فهم التفاوت الحاصل بين أفراد النوع في قوة الحدس، فمن كان معتدل الحدس انتقل ربما من الملزوم إلى لازم واحد أو إلى لازمين، أما من كان قوي الحدس فقد ينتقل من الملزوم إلى لازمه الخامس أو السادس أو .... وهكذا[1].

أما تشكيك الإيصال في القياس الحملي فتوضيحه يتوقف على بيان مقدمة صغيرة، حاصلها:

أن اللازم لا يندرج في الملزوم بل يباينه، ولا يجمعهما إلا جهة التلازم التي يتم بملاحظتها الانتقال من أحدهما إلى الآخر، إلا أن ذلك لا يكون فيما إذا كان اللزوم على نحو الوضع والحمل، ففي مثل (كل متغيّر حادث) يكون الحدوث اللازم للتغيّر مندرجا في هذه القضية وجزءا منها، فكل

(١) فلتكن على علم بأن هذه القوة هبة إلهية لمن كان أهلا لها من خلقه، إلا أنها تقوى بالتمرين والتفكر والتعمق أيضا، فالخبير أسرع بالمطالب حدسا من المبتدئ الساذج، لذا فهي كما تكون في الإنسان طبيعية وفطرية كذا تقوى فيه بالتمرين والارتياض العقلي. ألا ترى الشيخ في المباحثات ـ ص ٢٠٠ ـ كيف يشبه اصطياد المعقولات بإصطياد الحيوانات؛ فالصياد الذي يدأب على الذهاب إلى الغابة كل يوم يكون نصيبه من الصيد أكثر من ذلك الذي يذهب كل أسبوع أو كل شهر أو سنة، فمن أكثَرَ مراجعة بقاع المعقولات كان نصيبه منها أكثر من غيره، ولا شك أن الله لا يساوي بين القاعد والمجاهد.

لزوم وتلازم من هذا القبيل يكون اللازم فيه مندرجا في الملزوم وجزءا منه، بمعنى أنه مندرج في القضية المشتملة على الملزوم وجزء منها، لا أنه جزء من نفس الملزوم، فالحدوث في الواقع لازم للتغيّر لكنه مندرج في القضية وليس في نفس التغيّر.

هذا ما أراده الشيخ إذ قال: ((**فإن اللازم ليس متضمنا في الملزوم إذا لم يكن لزومه على سبيل وضع وحمل**)).

وبهذا يتم ما أردناه من هذه المقدمة؛ فعلمنا بكبرى القياس الحملي هو علم قريب جدا بالنتيجة؛ لأن الصغرى مندرجة فيها، فـ (كل إنسان ضاحك) يعني علما بالقوة القريبة من الفعل بأن (زيد ضاحك)، أي النتيجة التي يتوقف حصولها على انضمام الصغرى للكبرى، وأما اندراج الصغرى في الكبرى ـ وإن شئت قل: تضمن الكبرى للصغرى في مثالنا هذا ـ فواضح أن (زيد إنسان) مندرجة في (كل إنسان ضاحك)، ما يعني سراية الحكم مباشرة إلى الصغرى؛ لأن (كل ما يقال عليه إنسان يقال عليه ضاحك)، والحكم على هذا الكلي حكم على جزئياته، زيد وعمرو وبكر. وهذا ما عناه الشيخ عندما كان يستدل على أقربية الكبرى إلى النتيجة بتضمنها للصغرى وكيفية هذا التضمن في قوله: ((**فإنا إذا قلنا «كل ب أ» فمعنى هذا القول «كل واحد مما تحت ب ومما يوصف بـ ب ويوضع لـ ب فهو أ» فقد ضمَّنا موضوعات «ب»**))، أي مصاديقها المندرجة فيها التي تشكل جزئياتها ((**في هذا الحكم**))، فلا يخفى عليك أن ((**مما تحت**

ب)) و ((**مما يوصف بـ ب**)) و ((**يوضـع لـــ ب**)) كلها اصطلاحات مترادفة وردت في بحث القضايا في معنى الحمل من منطق الإشارات[1]، وأريد بها ما قلناه هنا أي (كل ما يقال على ب يقال على أ)، فهذا هو الحمل الحقيقي لا الحمل الأولي[2].

فإن قيل[3]: إن ما يفهم مما تقدم هو لغوية القياس؛ لأن نتيجته موجودة في كبراه، فأي معنى لطلبها والسعي لتحصيلها، إذ لا يكون ذلك إلا تحصيلا للحاصل الذي لا ثمرة فيه ولا فائدة.

قلنا: لابد من التمييز بين الفعل والقوة القريبة منه، ((**فهذه المعرفة بالقوة التي كأنها فعل**)) وليست بالفعل.

أما علمنا بالصغرى فهو بعيد عن النتيجة لعدم اشتمالها وتضمنها للكبرى؛ فـ (زيد إنسان) وإن كان يعني علما بالقوة[4] بأن (زيد ضاحك) ـ أي بالنتيجة ـ إلا أنه بعيد، فما لم تنضم الكبرى إليها ـ وهي (كل إنسان ضاحك) ـ لما

(١) «الإشارات والتنبيهات مع الحاكمات» للشيخ الرئيس / ج١ / ص١٦٠.

(٢) لأن الحمل هو الإيجاب، والإيجاب حكم، وليس في الحمل الأولي حكم بل بيان معنى الموضوع، فهو يفيد التصور لا التصديق.

(٣) قد قاله بعض السطحيين مشكِلين على القياس الأرسطي.

(٤) قد تقول: إن هذا على خلاف قول الشيخ ((**العلم بأن الأوسط موجود للأصغر ليس علما بالقوة بأن الأكبر موجود له إذا كان الأكبر مجهولا**)).

ولكننا نقول: ليس بينهما تنافي؛ لأننا نعني بالقوة التضمن تارة، كالكبرى بالنسبة للنتيجة، وأخرى نعني بها الإستلزام، فالصغرى تستلزم النتيجة، حيث إن الإنسان يستلزم ثبوت الضحك لزيد فافهم ذلك.

حصلت النتيجة، وإذا أردنا أن نساير الشيخ فيما ساقه من مصطلحات في هذه الفقرة نقول: ثبوت الأكبر للأوسط ـ أي الكبرى ـ يتضمن ثبوت الأكبر للأصغر ـ أي النتيجة ـ، أما ثبوت الأوسط للأصغر ـ الصغرى ـ فلا يتضمن ثبوت الأكبر للأصغر ـ النتيجة ـ؛ لأن الأكبر لازم للأوسط غير داخل فيه، بل الأوسط هو المندرج في الأكبر، كما أن الأصغر مندرج في الأوسط.

وملخّص القول في مطلبنا هذا: إن كل واحدة من المقدمتين متوقفة في استلزامها النتيجة على انضمام أختها لها، لكنهما مع ذلك لا تستويان في استلزام النتيجة، لما علمت من اندراج الصغرى في الكبرى دون العكس.

وقد يقول قائل: المحمول على المحمول محمول أيضا، ففي صغرى مثالنا (زيد إنسان) يكون كل محمول على الإنسان محمولا على زيد، والضحك محمول على الإنسان فهو محمول على زيد أيضا، وعليه فلا فرق بين استلزام الصغرى النتيجة واستلزام الكبرى لها.

ويقال في الرد على هذا القائل: لا إشكال عقلا في أن محمول المحمول محمول، إلا أن ذلك لا يعني أن الكبرى مندرجة في الصغرى كاندراج الصغرى فيها، بل هي من اللازم الخارجي المباين.

هذا ((**وليس قولك** «**كل ج ب**» **معناه** «**كل ج هو كل محمول ب**»))، حتى يلزم العلم بالأكبر (أ) الذي هو محمول (ب)، ((**إذ الكلية في جانب الموضوع**))، فسور القضية دائما في جانب الموضوع، وليس في جانب المحمول؛ لأن المحمول كلي دائما، إذ لا يمكن حمل الجزئي.

وعليه انحصرت الكلية في المحمول، فلم يكن للسور معنى فـي جانبـه. مـن هنا كان انقسام القضايا بلحاظ الكم في جانب الموضوع فقط.

قال الشـيخ: ((**وليس يجب أن يظن أن معنى قول أرسطو «فبعلم سابق» أن هذا السبق هو في الزمان، بل بالذات، فمـن الأشـياء مـا نعرفهـا الآن بالفعل إذا كانت معنا معرفة قديمة بالقوة التي كأنها فعـل، وتكـون تلـك المعرفة قد سبقت بالزمان، وبعضها إنما نعرفها مع العلم المحتاج إليه فـي أن نعلمه، الذي لو سبق في الزمان لكان علما بالقوة القريبة جـدا، ومثـال ذلك أنك إذا فرضت حدا أكبر وأوسط وأصغر، وكـان الأوسـط حاصـل الوجود للأصغر، وأنت تنظر هل الأكبر للأوسط لينتج منه الأكبر للأصـغر، فإذا بان لك أنه للأوسط، بان لك في الحال أنه للأصـغر، ولـم تحـتج أن تنتظر شيئا وأن تنظر في تأليف الأصغر مع الأوسط، بل يتبيّن لك الأمـران معا في الزمان، ولم تحتج أن تطلب بعـد وجـودك الأكبـر للأوسـط أنـه موجود للأصغر، ولا في أقصر جزء من الزمان لو كان، لكـن هـذا العلـم السابق إنما هو سابق بالذات، وإليه توجـه أول الطلـب بالـذات، فهكـذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع**)).

يُنبّه الشيخ في نهاية هذا الفصل إلى أن المراد من السبق في قـول المعلـم الأول «كل تعليم وتعلم فبعلم قد سبق» هو السبق العلي الذاتي، وهذا المعنى الذي للسبق يُفهم من ركني التعليم والتعلم، فقد قلنا أنه ـ أي التعليم والـتعلّم سواء أكان سابقا لغيره أم مسبوقا بغيره ـ يجب أن يكون موصـلا، والموصـل علة، والعلة متقدمة بالذات على معلولها.

نعم هناك تقدم وسبق آخر مغاير لهذا وهو التقدم الزماني، وإن كان الأصل في التقدم هو التقدم العلي الذاتي، فلابد أن يكون التقدم للعلة على المعلول في سائر التصورات والتصديقات تقدما بالذات، إلا أن العلة قد تكون متقدمة بالزمان أيضا إضافة إلى تقدمها الذاتي على المعلول، ومثال ذلك أن نعلم بأن (كل إنسان ضاحك)، ثم بعد برهة من الزمن حصل لنا العلم بأن (زيد إنسان)، ما يعني حصول النتيجة بعد ذلك وهي (زيد ضاحك)، فلا شك في هذا المثال بتأخر النتيجة عن الكبرى زمانا، كما أنه بالإمكان تصوير التأخر الزماني للنتيجة عن الصغرى فيما إذا عكسنا الأمر؛ بأن سبق علمنا بالصغرى علمنا بالكبرى مدة من الزمن، فإنه عند علمنا بالكبرى ستحصل النتيجة، وتكون حينئذ قد تأخّرت زمانا عن العلم بالصغرى.

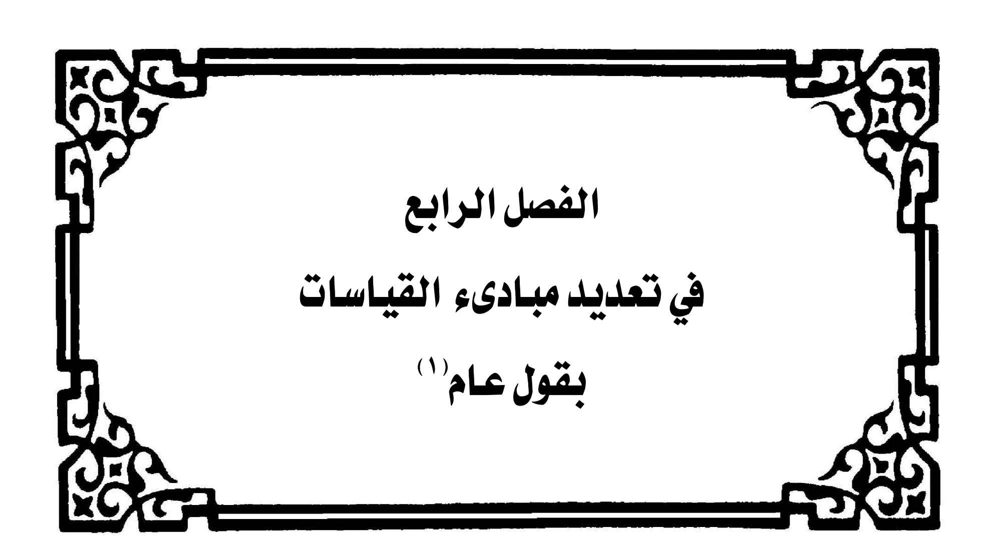
ولكن في كل الأحوال سيحصل العلم بالنتيجة بدون تقدم وتأخر زماني أيضا، ففي المورد الأول لا تقدم زماني للصغرى على النتيجة، بل كان حصولهما والعلم بهما دفعة واحدة؛ إذ لو لم يكن كذلك، وكان هناك تأخر زماني للنتيجة عنها لوقع التنافي مع مفروض كلامنا وهو العلم بالنتيجة؛ لأن الزمن الذي يتخلل العلم بالصغرى والنتيجة يكون شكا وجهلا ولا يكون علما، فلا معنى للتقدم والتأخر الزماني بينهما ((**ولا في أقصر جزء من الزمان لو كان**))، فإذا علمنا بالكبرى أولا ثم علمنا بالصغرى ثانيا وقع علمنا بالنتيجة في ذات الوقت.

أما المورد الثاني فيصدق عليه ما قلناه في الأول، أي أن الاقتران الزماني للنتيجة سيكون مع الكبرى. وبهذا يُعلم أن التقدم الحتمي لكل من المقدمتين على النتيجة هو التقدم العلي الذاتي، وإن اتفق وحصل في بعض الأحيان، بأن كان هناك تقدم زماني أيضا، وفي أحيان أخرى اقتران زماني، إلا أن التقدم العلي الذاتي موجود على كل حال.

ولكي يأنس الذهن باجتماع التقدم العلي من جهة مع الاقتران الزماني من جهة أخرى نأتي بمثال كَثُر تداوله في هذا الشأن، وهو حركة اليد والمفتاح عند فتح الباب، فالاقتران الزماني بين حركتي اليد والمفتاح، وعدم تقدم أحدهما على الآخر أمر في غاية الوضوح، مع اليقين في المقابل بالتقدم العلي الذاتي لحركة اليد على حركة المفتاح.

ولا يخفى أن ما مر يسري إلى جميع أنحاء العلم السابق من استقراء وتمثيل، وإن كان العلم ـ أي التصديق ـ فيهما ظنيا وليس يقينيا.

ولا بأس في ختام هذا البحث بالإشارة إلى عبارتين من المتن استدرك الشيخ بإحداهما الأخرى؛ فقد قال ((**لكان علما بالقوة القريبة جدا**))، مع أنه علم بالنتيجة بالفعل، وليس بالقوة حتى تلك القريبة منه؛ لذلك استدرك بعد ذلك قائلا ((**بل يتبيّن لك الأمران معا في الزمان**)).



# الفصل الرابع

# في تعديد مبادىء القياسات

# بقول عام[1]

(١) يعم جميع الأقيسة التي هي منشأ الصناعات الخمس.

قال الشيخ: ((ثم إن مبادئ القياسات كلها إما أن تكون أمورا مصدَّقا بها بوجه أو غير مصدَّق بها.

والتي لا يصدق بها إن لم تجر مجرى المصدق بها بسبب تأثير يكون منها في النفس، يقوم ذلك التأثير من جهة ما مقام ما يقع به التصديق، لم يُنتفَع بها في القياسات أصلا. والذي يفعل هذا الفعل هي المخيلات، فإنها تقبض النفس عن أمور وتبسطها نحو أمور، مثل ما يفعله الشيء المصدق به، فتقوم مع التكذيب بها مقام ما يصدق به، كمن يقول للعسل: «إنه مرة مقيئة»، فتتقزز عنه النفس مع التكذيب بما قيل، كما تتقزز عنه مع التصديق به أو قريبا منه. وكما يقال: «إن هذا المطبوخ المسهل هو في حكم الشراب»، ويجب أن تتخيله شرابا حتى يسهل عليك شربه، فيتخيل ذلك فيسهل عليه، وذلك مع التكذيب به، فهذا الواحد هو مبدأ القياسات الشعرية.

ومنافع القياسات الشعرية عند الجمهور في الأمور الجزئية قريبة من منافع القياسات المعقودة من المصدقات التي تؤلف منها قياسات

**في الأمور الجزئية؛ إذ كان الغرض في إيقاع التصديق فيها هو تقزز[1] النفس على انقباض وانبساط أو سكون عنهما.**

**وإذا كان التخيل من شأنه أن يفعل ذلك قام مقامه، على أن أكثر عوام الناس أطوع للتخيل منهم للتصديق فهذا قسم)).**

بعد أن فرغ الشيخ في الفصل الثالث من البحث عن بعض جوانب العلم السابق شرع بالحديث هنا عن المبادئ التصديقية التي تشكل مقدمة بحث البرهان؛ مقصودنا الأول من هذا الكتاب، وأوكل بحث المبادئ التصورية إلى آخر مقالة منه، وهي المقالة الرابعة.

تجدر الإشارة قبل الخوض في تفاصيل العبارة إلى أن الحديث يعم جميع الأقيسة التي تكون منشأ للصناعات الخمس، وهذا ما عناه الشيخ من القيد الذي ذكره في عنوان الفصل ((**بقول عام**))، بل لا ينبغي توهم انحصار القصد في خصوص القياس؛ لأن البحث يشمل الاستقراء والتمثيل أيضا، فقد تنبّهت سابقا إلى عدم وجود كاسب لصورة التصديق إلا القياس؛ إذ لابد من رجوع الاستقراء والتمثيل إليه حتى ينتجا.

ثم اعلم أن مبادئ القياس إما أن يصدق بها ((**بوجه**)) ونحو من نحوي التصديق اليقين أو الظن، أو أن لا يكون ذلك بشيء من هذين النحوين، وكلامنا الآن في ثاني هذين الموردين، وهو المبادىء التي لم يقع التصديق

(١) «تفرز» من الإفراز هو الصحيح بمعنى التحريك؛ فالتقزز مرتبط بالانقباض فقط ولا يصح تقزز النفس على انبساط.

بها بأي وجه؛ فإما أن تجري مجرى التصديق، أو أن لا تكون كذلك، ولا معنى لمدخلية هذه في القياس، فالذي لا يوجب تصديقا ولا يجري مجراه لا يتعلق التصديق به دون شك، وذلك من قبيل الجمل الإنشائية والجمل الناقصة، فلا شأنية في هذه الجمل لتعلّق التصديق بها.

أما التي تجري مجراه فهي المخيلات التي مر ذكرها استطرادا في طي الأبحاث السابقة، فهي مبادئ إحدى الصناعات الخمس، بل هي وغيرها من المبادئ التي سيأتي تفصيلها كانت السبب في هذا الانقسام الخماسي للصناعات كما قد علمت.

والحاصل أن مبادئ القياس التي يتعلق التصديق بها إما ما يوجب التصديق؛ فإن كان على نحو اليقين وإلا فعلى نحو الظن، وإما لا يتعلق التصديق بها ولكنها مما يجري مجراه، وهو المخيلات التي نعقد لها بحثنا هذا.

ومن الطبيعي في البداية أن تسأل: ما معنى جريانها مجرى التصديق؟ فكيف مع عدم شمول التصديق لها بأي من نحويه تجري مجراه؟!

وفي الجواب نقول: إن المراد من جريانها مجرى التصديق هو أنها تشبهه من جهة إذعان النفس بها، وتخالفه من جهة منشأ هذا الإذعان، وإليك تفصيل كلا الجهتين:

أما جهة الاشتراك فلا نحتاج فيها إلا إلى بيان الإذعان وما يقتضيه، فإذعان النفس يقتضي نحوا من انقباضها وانبساطها، وأول هذين يؤدي إلى الإحجام أما ثانيهما فيؤدي إلى الإقدام.

توضيح ذلك:

إن ثاني مبادئ الأفعال الاختيارية في النفس البشرية بعد المبدأ العلمي هو الشوق، فالشوق يأتي بعد العلم، والمراد منه ميل ونزوع نفساني، يكون تارة إيجابيا وأخرى سلبيا، والميل الإيجابي نحو أي أمر يقتضي فعل هذا الأمر، وهذا هو المسمى بانبساط النفس، فانبساط النفس معلول الميل والشوق الإيجابي. أما الميل السلبي فإذا تحقق نحو أمر ما فإنه يقتضي تركه، وهذا هو انقباض النفس، فالبسط والقبض معلولان للميل النفساني، والأول منهما يدفع النفس إلى الإقدام، وأما الثاني فيؤدي بها إلى الإحجام، هذه العملية للنفس بحالتيها هي إذعانها وتصديقها الذي يحصل نتيجة مبادئ مختلفة.

أما جهة الافتراق والاختلاف، فلابد فيها من التمييز بين منشأ التصديق فيما يوجبه من مبادئ ومنشأ التصديق في المخيلات؛ إذ حصول إذعان النفس فيما يوجب التصديق الحقيقي ـ اليقيني والظني ـ من غير المخيلات يكون بحاكمية العقل، أي أن ثبوت المحمول للموضوع في هذا النوع من القضايا يكون بحكم العقل، سواء أكان السبب في الثبوت كون المحمول ذاتيا للموضوع، أم لأن الموضوع مشهور الاتصاف به، أم لأي سبب عقلي آخر يراه المصدّق مرجحا لثبوت أحدهما للآخر.

فهذا الثبوت إذاً نتيجة حد أوسط ما؛ برهاني أو جدلي أو خطابي.

فإن صُدق بأن (أ هو ب) تكون حالة الميل النفساني هي الانبساط، لكنها بأمر من العقل بالتسليم والانقياد لهذا المطلوب، وفي هذه الحالة يكون

التصديق إيجابيا، بخلاف ما لو رُفض المطلوب ولم يُقبل لمنع العقل كون (أ هو ب)، فإن التصديق هنا تصديق سلبي يُخلّف ميلا نفسانيا هو الانقباض عن المطلوب ومعاندته.

مما تقدم يتضح أن حالتي الانبساط والانقباض اللّتين للنفس فيما لو كانت المبادئ مما يوجب التصديق معلولتان إيجابا وسلبا لثبوت الحد الأوسط وانتفائه، فمع التصديق بأن الشيء متصف بكذا في الواقع ونفس الأمر يحصل التسليم به والانقياد له، ومع التصديق السلبي بأن الشيء غير متصف بكذا، وليس على ما هو عليه في الواقع ونفس الأمر يحصل النفور منه ومعاندته، فأول هذين التصديقين العقليين يؤدي إلى حالة نفسانية تجعل المصدق يدافع عما صدق به في المحافل العلمية التي يرتادها، أما ثانيها فيخلق حالة نفسانية أخرى تجعل المصدّق ينبري لإبطال ما صدق ببطلانه في محافله العلمية هو الآخر.

أما إذعان النفس في المخيلات فلا منشأ عقلي له؛ إذ لا وجود فيها لحد أوسط يُعتمد عليه لإثبات محمول المطلوب لموضوعه، وإنما منشؤها وعلتها في الواقع هي الإعجاب، محض الإعجاب بثبوت المحمول للموضوع.

ومبدأ الإعجاب هذا هو التخييل ـ فلا دور للعقل فيه ـ الذي يتصرف بما يختزنه الخيال من صور، فيقوم باقتطاع ما يريد منها ودمج ما يريد، متلاعبا بها بتجسيم وتشبيه وتصوير، قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا، فإن كان ما قام به حسنا حصل ميل نفساني إيجابي للنفس تنبسط به وتنشرح، وإن كان قبيحا حصل لها الميل النفساني السلبي الذي تنقبض منه.

وإليك مثال يوضح الفرق بين هاتين الحالتين الناشئتين عن العقل تارة وعن التخيّل تارة أخرى؛ فلو أننا أردنا أن نثبت العالِمية لزيد مثلا، فإن كان ذلك منا بمقتضى العقل أتينا بما يمكن أن يشكل حدا أوسط، برهانيا كان هذا الحد أو خطابيا، كأن نقول: إن زيدا قوي الحجة، أو إنه فقيه أو حكيم، أو عنده ما عنده من المؤلفات والكتب، ثم نجعل في قياسنا حدا أوسط من هذه الأوصاف، تحصل به حالة انبساط النفس وانشراحها، التي لو أردناها بمقتضى التخييل لاستعملنا ما أمكننا من تشبيهات مجازية أو استعارية أو كنائية، كأن نشبه زيدا بالبحر وننعته عندما نراه قادما قائلين: جاء البحر، فإن هذه وأمثالها تحدث نوعا من الإعجاب لدى السامع، فينشرح لزيد وكأنه عالم حقيقة، لكننا لو أردنا إثبات الجهل له لقمنا بمقتضى العقل بالبحث عن حد أوسط ينفع مرادنا هذا، كما لو تحدثنا عن قلة فهمه وضعف حجته، وغيرها مما يوجب عند السامع حالة الانقباض والنفور منه، أما التخييل فيقتضي منا تشبيهه ونعته بما هو قبيح مخالف لتلك الأوصاف السابقة، كأن يقال في حقه: إنه من العجماوات أو الحيوانات، وما إلى ذلك من الصفات القبيحة التي تنقبض عنها النفس وتبتعد.

والحق أن نستدرك منشأ التأثير الذي تفرزه المواد المخيلة ليكون الاستغراب بدل الإعجاب؛ إذ لا إعجاب للنفس في حالة الميل النفساني السلبي، بينما يكون الاستغراب تارة إيجابيا وأخرى سلبيا، والأول هو ما يؤدي إلى انبساط النفس والثاني إلى انقباضها، فلو ذهبنا إلى أن الإعجاب هو منشأ التأثير لأغفلنا إحدى حالتي الميل النفساني التي تحكي لنا هذا

التأثير.

وبهذا يتم الكلام في حصول التصديق من غير المخيلات، وحصول ما يجري مجراه منها، ومن المناسب هنا الدخول في تعريف الشعر الذي يتقوم من جهة مادته بها:

وقع الخلاف بين المناطقة في النسبة التي تحكم العلاقة بين الشعر المنطقي الذي يُدرَّس كصناعة من صناعات المنطق الخمس، وبين الشعر العربي المبحوث عنه في علم العروض.

فالمشهور[1] ربما ذهب إلى أن العلاقة بينهما هي علاقة العموم والخصوص من وجه، والسبب في المصير إلى هذه النسبة هو أن أرباب المنطق قصدوا من الشعر المنطقي «القول المؤلف من قضايا مخيلة»، فلا يخفى التخييل في مواد قامت على التشبيه والمجاز والاستعارة والكناية، سواء أكانت هذه المواد موزونة أم لم تكن كذلك، فعندما نصف زيدا مثلا بأنه بحر يكون ما قمنا به شعرا بهذا المعنى، لاشتمال هذه القضية (زيد بحر) على استعارة صريحة، إلا أنه ليس من الشعر في شيء باتفاق العرب.

وفي مقابل ذلك نجد الشعر العربي عند العروضيين متقوم بالوزن والقافية، غاضيين الطرف عن ماهية مواده؛ مخيلة هي أم علمية، كتلك التي في منظومة السبزواري، أو تلك التي قفاها موزونة ابن مالك في ألفيته، فمناط الشعر عندهم ما اشتمل على وزن وقافية، وما لم يكن كذلك لم يكن

---

(١) «أساس الاقتباس» للمحقق الطوسي / ص٥٨٧.

شعرا.

وقد ذكر المحقق الطوسي كلا المذهبين في منطق تجريده إذ قال: «وهو عند القدماء كلام مخيل، وعند المحدثين كلام موزون متساوي الأركان مقفى، ولا يعتبرون التخيل في كلامه»[1]، فلا يخفى أن مراده من القدماء المناطقة ومن المحدثين اللغويين؛ إذ لم يذهب أحد من المناطقة إلى عدم اعتبار التخييل في الشعر.

فإذا قارنّا بين المذهبين وجدنا أن النسبة هي العموم والخصوص من وجه؛ لأن الشعرين يجتمعان في المواد المخيلة ذات الوزن والقافية، ويفترقان من جهة الشعر المنطقي بالنثر إذا كانت مواده مخيلة، ومن جهة الشعر العروضي بالموزون والمقفى العلمي المواد، كمنظومة السبزواري، فلا تخييل فيها من جهة موادها.

وهناك نظر آخر في هذه النسبة غير نظر المشهور يظهر من الشيخ في شعر الشفاء، إذ قال: «نقول نحن أولا: إن الشعر هو كلام مخيل مؤلف من أقوال موزونة متساوية ـ وعند العرب ـ مقفاة»[2]، فالشعر المنطقي عنده ليس كلاما مخيلا فقط، وإنما مخيل موزون، ونسبة هذا إلى الشعر العروضي نسبة الأخص إلى الأعم مطلقا؛ فكل شعر منطقي عروضي ولا عكس.

نعم يمكن لنا تكلف نسبة أخرى من كلام الشيخ هذا غير العموم

---

(١) «الجوهر النضيد» للعلامة الحلّي / ص٣٠٠.

(٢) «شعر الشفاء» للشيخ الرئيس / ج١٠، ص٢٣.

والخصوص المطلق وهي نسبة التساوي، فمرادهم من المخيل كل ما يحرك الخيال، أعم من أن يكون مخيلا بالذات أو مخيلا بالعرض، وبهذا الاعتبار يكون كل شعر منطقي ـ بناءا على ما في شعر الشفاء ـ شعرا عروضيا، وكذا كل عروضي منطقي، فما كان علمي المادة مخيل أيضا، إلا أنه مخيل بالعرض من جهة وزنه، وبذلك يكون العروضي ـ دائما ـ منطقيا، وكذا العكس.

النظر الثالث الذي نود إضافته إلى النظرين السابقين هو ما نراه نحن في حقيقة هذه النسبة، فلا نوافق على نسبة العموم والخصوص من وجه، ولا على أعمية الشعر العروضي مطلقا فضلا عن تساويهما، وإنما النسبة هي العموم والخصوص المطلق؛ على أن يكون الشعر المنطقي أعم مطلقا من الشعر العروضي، وتوضيح ذلك:

أن المناط في الشعر المنطقي هو كونه مخيلا، والمناط في الآخر هو الوزن والقافية، سواء أكانت المواد مخيلة أم لم تكن كذلك، فلا مدخلية لها فيه كما قد علمت، فإذا أثبتنا أن الشعر العروضي مخيل مطلقا وإن لم تكن مواده مخيلة كان داخلا بكليته في الشعر المنطقي، وهذا هو الحق؛ لأن الشعر العروضي وإن كانت مواده علمية ولم تكن مخيلة، إلا أنه كوزن وقافية مخيل قطعا، فليست الألفاظ التي تشكل المواد تشبيها ومجازا واستعارة و... مخيلة فقط، بل للوزن والقافية تأثير في النفس أيضا، وذلك بإحداثهما نوعا من الموسيقى الداخلية التي تفعل بالنفس وتنفعل النفس معها، فالوزن عبارة عن التفعيلات المتتالية المتساوية والمتّسقة التي تكون كأنغام الموسيقى.

فإن قيل: ماذا تفعل بقياس برهاني موزون ومقفى؛ أيكون شعرا مع أنه برهان؟

قلنا: لا إشكال في أن يكون من حيث الوزن شعرا، ومن حيث الحد الأوسط ـ أي المادة ـ برهانا.

فخلاصة الكلام في هذه المسألة: أننا إذا أخذنا المواد المخيلة ـ المأخوذة في تعريف الشعر المنطقي ـ على نحو الموضوعية كانت العلاقة بين الشعرين علاقة العموم والخصوص من وجه، لكننا إن أخذناها على نحو الطريقية ـ والحق ذلك ـ تكون العلاقة بينهما علاقة العموم والخصوص المطلق. فالشعر العروضي بكليّته في الشعر المنطقي، ويزيد عنه الأخير في النثر غير الموزون المخيل المواد ـ ذي المادة التخييلية ـ، أما كون الحق أخذ المواد على نحو الطريقة، بمعنى أن كل ما كان مخيلا كان شعرا منطقيا؛ فلأن الملاك هو حدوث بسط النفس وقبضها، بل يكفي ما تحدثه الموسيقى المجردة عن الألفاظ المخيلة من بسط للنفس وقبض في وصمها بالشعر.

وعليك أن تعلم أيضا أنه ليس من الضروري أن يكون الشعر مخيلا محضا بل قد يكون عقلانيا، كما ليس من الضروري أن يكون البرهان عقلانيا محضا بل قد يكون مخيلا أيضا.

فمن الأول: الشعر في مدح النبي والأئمة عليهم السلام وفي إثبات حقهم، فهو مخيل بلا شك، ويؤثر في انبساط النفس وانقباضها، لكن مبادءه برهانية، فما تصبو لإثباته بوسط تخييلي ثابتٌ بالبرهان، وقد ألمحنا في هامش سابق[1] إلى أن السر في حث المعصوم على كتابة الشعر وتدوينه هو ما له من تأثير

(١) الصفحة ٣٥.

في النفوس، فلا ضير في ترسيخ المذهب الحق بهذا الأسلوب.

ومن الثاني: منظومة السبزواري، فالمادة والأوسط في أغلبها علميان عقليان، لكنها سُبكت وصيغت بطريقة موزونة موسيقية تضفي على براهينها صبغة تخييلية حتما، يكون لها بالغ الأثر في تصديق المتلقي، ففرق بين قولك: إن لأصالة الوجود أدلة وبراهين واقعية وقوية بخلاف تلك الأدلة التي لاعتباريته، فإنها غاية في الضعف بل مخالفة للواقع، وبين قولك:

إن الوجود عندنا أصيل دليل من خالفنا عليل[1]

فقد أدخلت في ثانيهما وزنا موسيقيا له ـ بلا شك ـ مدخلية في استغراب السامع وإعجابه، وبالتالي التأثير على تصديقه.

وفي النتيجة: إن ذلك كله من الشعر المنطقي بما أن ملاكه ومناطه قد تحقق.

فالحق في نظرنا أن النسبة بين الشعر المنطقي والشعر العروضي هي نسبة العموم والخصوص المطلق، أي أن الشعر المنطقي أعم مطلقا، لا العكس، كما هو ظاهر عبارة الشيخ الرئيس المتقدمة.

ثم إن كلا من الشيخ في شعر شفائه[2] والمحقق في منطق تجريده[3] ذكرا أن الجمع بين التخييل والوزن أجود. والأجودية هذه ليست تعيينية، أي لا يفهم منها كون الشعر خصوص ما اشتمل على الاثنين، ليكون بذلك

---

(١) «شرح المنظومة» للمحقق السبزواري / ج٢ / ص٦٢.

(٢) قال في الصفحة ٣٣: «وإنما يجود الشعر بأن يجتمع فيه القول المخيل والوزن».

(٣) «الجوهر النضيد» للعلامة الحلي / ص٣٠٠.

نظر المحقق كنظر الشيخ المتقدم، وإنما الأجودية إشارة إلى أعلى درجات التخييل؛ فما كان مخيلا مادة وموزونا كان من الدرجة الأولى، وما كان مخيلا مادة فقط كان من الدرجة الثانية، وما كان موزونا فقط كان تخييله من الدرجة الثالثة.

هذا ومن الأمور الغريبة أن الإنسان يتأثر بالشعر المنطقي مع علمه بكذبه، فيعلم السامع ويقطع بكذب الشعر، لكنه يتأثر به تأثر ذلك الذي يشاهد فيلما سينمائيا لا شك لديه بكذب ما يحصل فيه من مجريات، إلا أنك تراه يبكي لتلك الأحداث المقطوعة الكذب، وهذا كاشف عما أشرنا إليه سابقا[1] من أن التخييل يتجاوز العقل ويهاجم الخيال مباشرة.

ثم إن هذا التأثير الذي يحصل مع العلم بكذب ما يرد من مخيلات قد يكون نتيجة تخييل حسن، وقد يكون نتيجة تخيل قبيح، فالناتج عن تخييل حسن يجذب الإنسان إلى متعلق التخييل، والناتج عن ذلك القبيح ينفّر الإنسان قهرا عن متعلقه، مع العلم بكذب كلا التخييلين. وقد أورد الشيخ لكل منهما مثالا لا أخال أن أحدا لم يجربهما، ففي التخييل الحسن الذي ينتج ميلا نفسانيا إيجابيا يُشبَّه القبيح بالحسن ليَسْهُل تقبّل القبيح، **((كما يقال إن هذا المطبوخ المسهّل))** ـ أي الدواء المر حقيقة ـ **((هو في**

---

(١)الصفحة ٣٤ـ ٣٥.

**حكم الشراب))** اللذيذ الطعم[1]، **((ويجب أن تتخيله شرابا حتى يَسْهُل عليك شربه، فيتخيل ذلك فيَسْهُل عليه، حتى مع التكذيب به))**.

أما التخييل القبيح الذي ينعكس في النفس ميلا نفسانيا سلبيا، فذلك **((كمن يقول للعسل: «إنه مرّة مقيئة»))**، أي أنها مثيرة للغثيان **((تتقزز))** وتشمئز **((عنه النفس مع التكذيب بما قيل))**، فلا يخفى أن تشبيه الحسن بالقبيح مما يعكس أثرا سلبيا في النفس مع علمها بكذبه. وهذا ما تمجّه طباع الناس وأعرافهم؛ إذ لا تتقبّل استحضار القبيح حال الأكل، لما في ذلك من نفور النفس واشمئزازها.

ولا يخفى عليك أن كل ذلك يندرج في مقولة التحسين والتقبيح؛ لذلك كان أثره على النفس مباشرا، وليس من مقولة الحق والباطل والصواب والخطأ حتى يمرّ بالعقل أوّلا، ويؤثر به.

ثم إن للشعر درجات، فأعذب الأشعار أكذبها[2]، أي ما كان منها مليئا بالاستعارات والكنايات وغيرها، وأخطرها على يقين الإنسان ما كان مقرونا بالموسيقى[3].

---

(١) ينبغي الإشارة هنا إلى أن الشيخ لم يقصد بذلك الخمر، بل العصير اللذيذ الطعم، لكن مما يؤسف هو أن تُرجم قوله هذا إلى لغات متعددة على أنه خمر.

(٢) ليس المراد من الكذب هنا الكذب الأخلاقي، وإنما المراد منه ما يشمل المبالغة والمجاز وشبههما.

(٣) حرّم الإسلام الغناء اللهوي، إلا أنه لم يحرم الشعر، بل ربما كان مستحبا، كما أشرنا سابقا. وقد تكون الحكمة في استحبابه صيرورة الإنسان المؤمن مواليا للحق حتى في خياله. فلا شك

هذا تمام الكلام في المخيلات التي لا توجب التصديق، وإنما تجري مجراه. لكن انجذاب العوام لها مع ذلك أقوى من انجذابهم للتصديق نفسه، كما لا تخفى الأمثلة عليك.

ثم إن الشعر قريب من الخطابة، وهي((**القياسات المعقودة من المصدقات التي تؤلف منها قياسات في الأمور الجزئية**))؛ وذلك لتعلقهما بالجزئيات، ولاشتمال الخطابة على أوزان خاصة بها، فيكون لها تأثير كتأثير الشعر في القبض والبسط، ((**إذ كان الغرض في إيقاع التصديق**)) في القضايا الخطابية دون التخييلية الشعرية ((**هو**)) أن ((**تفرز النفس على انقباض وانبساط أو سكون عنهما**))؛ فللإنسان ثلاث حالات: حالة السكون، وحالتي الميل النفساني، الانقباض والانبساط، والقضايا الخطابية إما أن تحرك النفس من حالة السكون إلى حالة الإنقباض، وذلك فيما لو حصل التنفّر، أو أن تحركها إلى حالة الانبساط، وذلك عند حصول الانشراح، أو أن ترجعها من إحدى هاتين الحالتين إلى حالة السكون.

بقي أن نشير إلى نقطتين:

الأولى: في كيفية دخول القضايا المخيلة في صورة القياس بحدوده الثلاثة، بناءا على ما مضى من أنها مبدأ القياس الشعري، وهذا مما يهون

---

أن الأفضل هو كون المؤمن مواليا في عقله وخياله وحسه، فالعقل وحده قد لا يدفع الإنسان للعمل، فيجعل الخيال مساعدا له في ذلك.

عليك فهمه؛ إذ لو قال القائل: (زيد كثير الرماد) كناية عن كرمه وسخائه، فإنه يريد بذلك أن يقول: (زيد كثير الرماد، وكل كثير الرماد فهو سخي وكريم وجواد، إذاً زيد سخي وكريم). وأنت ترى كيف أن الكناية كانت وسطا في هذا القياس الشعري، إلا أن سائلا لعله يسأل: إذا كانت صورة القياس قد تحقّقت فما معنى أن لا يوقع تصديقا، وإنما يوقع ما يجري مجراه؟

وجوابه: أن صورة القياس ليست تمام الملاك في تحقق التصديق، بل المادة أهم في ذلك، وقد علمت أن الحد الأوسط في هذا القياس لم يكن العقل منشأ له، فهو ليس حدا معقولا وإنما هو حد تخييلي نشأ من التخييل. فالخطاب في هكذا موارد موجّه للخيال غير موجّه للعقل، كما أنف ذكر ذلك. وبما أن التصديق لا يكون إلا بمنشأ عقلي وليس تخييلي لم يكن فيه تصديقا.

الثانية: فيما تكرر منا من عقلنة الشعر؛ فكيف مع تقومه بالمخيلات التي ليست من التصديق، وإنما تجري مجراه يكون عقلانيا؟!

وفي توضيح ذلك نقول: ليس المقصود من جعل الشعر عقلانيا إخراجه عن حقيقته، وإنما نقصد من كون الشعر برهانيا عقليا أن يعتمد الشاعر في صنعته هذه على قضايا قام البرهان عليها، وإن ألبسها بإبداعه ثوب التخييل، ففي قضية مثل (تجرد الباري سبحانه عن المادة) التي قام عليها البرهان نرى أن عامة الناس لا يفهمونها لما فيها من دقة وصعوبة تحولان دون ذلك، بل لا يستطيعون تصورها لتصل النوبة إلى الحديث عن التصديق بها.

فعلى الشاعر في مثل هكذا موارد أن يأتي بهذه النتيجة البرهانية، ويلبسها ثوبا من التشبيه والمجاز و... ثم يضعها في قالب من الأوزان الشعرية لتؤثر أثرها في نفوس الجمهور.

وقد ذكرنا أن القرآن الكريم اتبع هذا الأسلوب، وإن لم يكن شعرا في الاصطلاح العروضي، فقد أورد الكثير من الأمثلة والتشبيهات التي تدور حول مسألة التوحيد وغيرها من القضايا البرهانية[1].

---

(١) كذا الخطابة يمكن أن تجعل برهانية عقلية، بأن يعتمد الخطيب فيها أيضا على قضايا قام عليها البرهان، فيصوغها صياغة خطابية بديعة تترك في جمهوره بالغ الأثر، مما يؤدي في النهاية إلى القناعة بها، من ذلك كلام الأمير عليه السلام، فلا شك ولا ريب في كونه برهانيا مع أنه عبارة عن مجموعة خطب، منها مثلا خطبته التي في التوحيد فليست براهين فلسفية، ولكنه عندما نزّل القضايا البرهانية إلى مستوى الجمهور بأسلوب خطابي متقن كانت الخطابة حينئذ برهانية عقلية.

فأنت ترى أن الكثير من خطبه عليه السلام تحكي عن التجرّد، ونفي الجسمية ولوازمها عن الباري سبحانه، ومما يمكن أن يساق كمثال في هذا الشأن، ما ورد عنه عليه السلام في وصف الباري تعالى بأنه: «أحد لا بتأويل عدد، صمد لا بتبعيض بدد، باطن لا بمداخلة، ظاهر لا بتأويل المباشرة، متجل لا باستهلال رؤية، فاعل لا باضطراب آلة (حركة)، مقدّر لا بجول فكرة، غني لا باستفادة، مدبر لا بحركة، سميع لا بآلة، بصير لا بأداة، قريب لا بمداناة، بعيد لا بمسافة، موجود لا بعد عدم» فهو ها هنا يثبت وينفي؛ يثبت أصل الوصف وينفي لوازمه الإمكانية التي يتوهمها العوام في ذاته المقدسة، فيكون ذلك بين التعطيل والتشبيه، وهذا هو التوحيد، كما ورد في روايات الأئمة عليهم السلام.

قال الشيخ: ((**وأما القسم الذي فيه التصديق؛ فإما أن يكون التصديق به على وجه ضرورة، أو على وجه تسليم لا يختلج في النفس معانده، أو على وجه ظن غالب. والذي على وجه ضرورة؛ فإما أن تكون ضرورته ظاهرية ـ وذلك بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر ـــ أو تكون ضرورته باطنية، والضرورة الباطنية إما أن تكون عن العقل، وإما أن تكون خارجة عن العقل ولقوة أخرى غير العقل، فأما الذي عن العقل؛ فإما أن يكون عن مجرد العقل، أو عن العقل مستعينا فيه بشيء، والذي عن مجرد العقل فهو الأولي الواجب قبوله كقولنا «الكل أعظم من**

---

فأنت ترى كيف أن الإمام عليه السلام وبأسلوبه الخطابي البارع صوّر هذه المطالب البرهانية بنحو يقنع فيه عامة الناس، دون أن يقيم أي برهان فلسفي، الأمر الذي يؤدي إلى ثبات عقائدهم وعدم انحرافهم عن صراط الحق.

قد يُراودك في ذيل هذا الهامش أن تسأل: ألا يعتبر المناطقة المجاز الأدبي المستعمل كثيرا في هاتين الصناعتين كذبا؟. فإذا كان كذلك فكيف لنا أن نقبل ما طرحتموه في المتن والهامش؟

وفي جواب تساؤلك هذا نقول: إن الكذب في المجاز الأدبي عند المناطقة محصور في إرادة المتكلم الاستعمالية؛ لأنه استعمل اللفظ في غير المعنى الموضوع له، لكن لا كذب عندهم في المجاز الأدبي في إرادة المتكلم الجدية، فقولنا (زيد أسد) كذب في إرادتنا الاستعمالية؛ لأننا استعملنا لفظ الأسد في زيد، وهو غير المعنى الموضوع له هذا اللفظ، بينما لا كذب في إرادتنا الجدية وهي أن زيدا شجاع. وقس على ذلك ما ورد في القرآن وكلمات الأئمة عليهم السلام.

والخلاصة: أن ليس المراد منه هنا هو الكذب الأخلاقي، الذي يتعمد فيه المتكلم إثبات غير الواقع وتشوية الحقيقة على السامع.

**الجزء»، وأما الذي عن العقل مع الاستعانة بشيء فإما أن يكون المعين غير غريزي في العقل، فيكون هذا التصديق واقعا بكسب، فيكون بعد المبادئ، وكلامنا في المبادئ. وإما أن يكون المعين غريزيا في العقل أي حاضرا، وهو الذي يكون معلوما بقياس حده الأوسط موجود بالفطرة وحاضر للذهن، فكلما أحضر المطلوب مؤلفا من حدين أكبر وأصغر تمثل هذا الوسط بينهما للعقل من غير حاجة إلى كسبه، وهذا مثل قولنا «إن كل أربعة زوج»، فإن من فهم الأربعة وفهم الزوج تمثل له أن الأربعة زوج، فإنه في الحال يتمثل أنه منقسم بمتساويين، وكذلك كلما تمثل للذهن أربعة وتمثل الاثنان تمثل في الحال أنها ضعفه لتمثل الحد الأوسط، وأما إذا كان بدل ذلك ستة وثلاثون أو عدد آخر افتقر الذهن إلى طلب الأوسط، فهذا القسم الأولى به أن يسمى مقدمة فطرية القياس)).**

قد تم في الفقرة السابقة الحديث عن المورد الثاني من موردي مبادئ القياس، وهو تلك المبادىء التي لا يصدق بها بأي وجه ونحو من نحوي التصديق في المورد الأول، لكنها مع ذلك انقسمت إلى قسمين أحدهما ما يجري مجرى التصديق والآخر ما لم يجر مجراه، وقد فصلنا الكلام فيما يهمنا من هذين القسمين، وهو ذلك الذي يقع متعلقا للتصديق، أي ما يجري مجراه منهما.

أما مجموعة المورد الأول من مبادئ القياس، وهي تلك التي يُصدق بها،

فهي ما بدأ الشيخ هنا بتفصيله، لكن لابد أوّلا من الإشارة إلى نقطة مهمة، وهي أن الحاكم الأول والأخير في مملكة الإنسان هو العقل لا غير، إلا أن أحكامه تختلف باختلاف مبادئ الحكم، فإن كانت المبادئ يقينية كان حكمه يقينيا، وإن كانت ظنية كان ظنيا، وفي المشهورات يكون حكمه مشهوريا وهكذا....

وقد قسم الشيخ التصديق بها هنا إلى ثلاثة أنحاء، هي:

التصديق بها على وجه ضروري يقيني يحكم فيه العقل بالضرورة، أو على وجه تسليمي لشهرتها والتسليم بها ((**لا يختلج في النفس معانده**))، فالحكم الثاني غير موجود أو موجود ولكنه ليس برهانيا. وهذا هو شبه اليقين الذي تحدث عنه الشيخ في بداية الكتاب، أو على وجه ظني غالب يحتمل وقوع الطرف الآخر.

إلا أن الشيخ قسّمها بنفس اللحاظ في النهج السادس من إشاراته[1] تقسيما رباعيا، فكانت المسلمات والمظنونات والمشبهات والمخيلات، فالمخيلات لصناعة الشعر كما علمت، والمشبهات للسفسطة، والمظنونات للخطابة.

ولكي يفرز مبادئ كل من فن الخطابة والجدل والبرهان، قسّم المسلمات بلحاظ المصدِّق إلى قسمين: فإن كان مبدأ التصديق هو نفس المصدِّق كانت ما أسماه بالمعتقدات، وإن كان مبدأ التصديق هو أمر خارج عن المصدق كانت المأخوذات، ووجه تسميتها بذلك هو أخذها من الغير،

---

(١) «الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس / ج١ / ص٢١٣.

وهـي إمـا المقبـولات التـي هـي مـن مبـادىء الخطابـة، أوالمصـادرات أو الأصـول الموضـوعة، ثـم بعـد هـذا التقسـيم الأولـي للمسـلمات ذهـب إلـى المعتقدات ـ أي التي تفيد اليقين ـ وقسمها إلى ما يعتبر فيه المطابقـة للواقـع، وإلى ما لا يعتبر فيه ذلك.

ثم إنه قسم الأول إلى قسمين أيضا: أولهما ما طابق الواقع، وهي ما أطلـق عليه القضايا الواجبة القبول، أي القضايا البديهية التي تشـكل مبـدأ البرهـان، ثانيهما ما لم يطابق الواقع، وهي ما أسماها بالقضايا الموهومة، أي تلك التـي كان الحاكم بهـا هـو الـوهم، فـالوهم يحكـم فـي المعقـولات لكـن بحكـم حسي، مما يعني حتمية وقوع الخطأ، كما سيأتي.

أما الثاني ـ الذي لا يعتبر فيه مطابقة الواقع من المعتقـدات ـ فهـو القضـايا المشهورة غير الملحوظ فيها مطابقة الواقع وعدمها، فقوامها الشـهرة وعمـوم الاعتراف بها وعدم إنكارها. وهذه هـي التـي تشـكل مبـدأ الجـدل، ومعنـى اليقين بها ـ بما أنها قسـم مـن المعتقـدات ـ هـو التسليم والإقـرار بهـا وعـدم إنكارها. هذا ما ورد في الإشارات.

أما هنا فقد قسم الشيخ ما كان التصديق به على وجه ضرورة إلـى قضـايا واجبة القبـول وقضـايا وهميـة، إلا أنـه بـدأ بتقسـيم الضـرورية إلـى ظاهريـة وباطنيـة أولا، وبـيّن ثانيـا كيـف حصـلت كـل مـن القضـايا واجبـة القبـول والقضايا الوهمية، ثم ما تفرع عن واجبة القبول ثالثا.

هذه فهرسة المطالب التي عرضـها الشـيخ فـي هـذه العبـارة، أمـا تفصـيل القضايا الوهمية فسيأتي في العبارة اللاحقة.

وقبل التعرض لمطالب هذه العبارة أرى من المناسب ذكر ما أورده المحقق الطوسي في شرحه للقضايا الواجبة القبول، أي البديهيات الست من كتاب الإشارات[1].

إذ ذكر أن العقل إما أن يحكم بثبوت المحمول للموضوع بذاته، وإما أن يحكم بالثبوت بمعونة غيره. فعلى الأول يكون الحكم أوليا، وهذه القضايا ـ الأولية ـ هي أرقى أنواع القضايا، فبمجرد تصور الموضوع والمحمول والنسبة يحكم العقل بثبوت المحمول للموضوع؛ لأنه بيّن الثبوت له لا يحتاج إلى واسطة في ذلك.

وقد أُطلق على هذه القضايا بالتحليلية؛ وذلك لأن الثبوت يتضح بتحليل كل من الموضوع والمحمول بلا أي واسطة، فالعقل لا يحتاج إلى أي شيء آخر في هذا الحكم كما في قولنا (الكل أعظم من الجزء)، إذ بتصورنا للكل على أنه مجموعة أجزاء وتصورنا للجزء على أنه واحد من هذه الأجزاء وتصور النسبة بينهما نحكم بأن الكثير أعظم من الواحد الذي منه، وهذا أمر بيّن حتى لدى الأطفال.

وعلى الثاني، أي حكم العقل بمعونة الغير بأن ينضم شيء آخر له، فما ينضم إما أن ينضم إلى العقل فقط، أو أن ينضم إلى المحكوم عليه ـ القضية ـ فقط دون العقل، أو أن ينضم إليهما معا ـ العقل والمحكوم عليه ـ، فهناك إذاً احتمالات ثلاثة لهذه الضميمة.

(١) المصدر السابق /ج١ / ص٢١٣ ـ ٢١٤.

والحالة الأولى للضميمة هي المشاهدة الحسية، فيحكم العقل في هذه الحالة بمعونة الحس، كحكمه مثلا بأن (الشمس طالعة)، فلا يستغني العقل عن الحس في هذا الحكم. وما ينتج عن العقل في هذا المورد هو القضايا الحسية البديهية، لكن لا ينبغي لك أن تتوهم أن الحس هو من يحكم بها؛ لأنه ليس إلا ناقل أمين لما يدرك، والعقل هو الحاكم مطلقا كما قد علمت، سواء بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه، أو بلزوم شي لشيء أو نفي التلازم عنه أيضا.

ثم إن الحس الذي نتحدث عنه أعم من الحس الظاهري والباطني، فالحس الباطني يعين العقل في الحكم أيضا، وما ينتج عن العقل عند معونة وضميمة الحس الباطني هذا هو القضايا الوجدانية البديهية، من قبيل الشعور بالخوف والألم والبرد، وكذا الحب والبغض وغيرها، فكل هذه القضايا منتزعة من هذا الشعور ـ الحس الباطني ـ، وليس لأحد توهم أنها ناتجة عما يُسمى بالعلم الحضوري، بل هي من القضايا التي يحصّلها العلم الحصولي المنتزعة من العلم الحضوري ـ الشعور ـ بالنفس وشؤوناتها.

ففي الاحتمال الأول من احتمالات الضميمة وحالاتها، وهو حكم العقل بمعونة الحس ـ الظاهري والباطني ـ نحصل على الحسيات والمشاهدات التي منها القضايا الوجدانية.

والثانية التي تكون بانضمام شيء آخر إلى المحكوم عليه دون العقل، فإما أن يكون الشيء الآخر لازما له أو لا يكون كذلك.

وبانضمام اللازم إلى المحكوم عليه نحصل على الفطريات، وذلك في لزوم الحد الأوسط للموضوع والمحمول، كما في مثل (الأربعة ضعف

الاثنين) أو (الاثنين نصف الأربعة)، فعندما نتصور الموضوع والمحمول يتمثل لنا الحد الأوسط، ما يعني الحكم بثبوت ثانيهما للأول. ولا يخفى أن هذا ليس من الأوليات التي كان الحكم فيها نتيجة تصور الموضوع والمحمول والنسبة فقط؛ لأن الحكم فيما نحن فيه لا يكون إلا بعد ظهور الأوسط وتمثّله في الذهن. ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت هذه القضايا من الأوليات، ولم تختلف عنها في شيء. فالقضايا الفطرية ما كانت بواسطة لازمة، أي وسط لازم لطرفي القضية، فبقولنا «واسطة» نكون قد أخرجنا الأوليات وبقولنا «لازمة» نخرج ثاني احتمالي الضميمة إلى المحكوم عليه، وهو ما لم يكن لازما، والذي ينتج عند الانضمام هنا القضايا الكسبية أو الكسبيات، فغير اللازم للمحكوم عليه واسطة إلا أنها غير لازمة، وهذه الضميمة ـ الحد الأوسط غير اللازم ـ إما أن تكون سهلة الاكتساب، ولا يحتاج الذهن في تحصيلها إلى مؤونة وهذا هو المنتج للحدسيات، أو أن يحتاج إلى مؤونة ولا يهون عليه اكتسابها وهو المنتج للنظريات. وهذه لا تصلح لأن تكون مبادئ للأقيسة؛ لأنها مطلوبة بحد ذاتها ومفتقرة إلى من يكتسبها، فكيف تكون كاسبة لغيرها ابتداءا.

فتحصل من هذه الحالة ـ وهي انضمام شيء ما إلى المحكوم عليه فقط ـ ثلاثة أنواع للقضايا، هي: الفطريات والحدسيات والنظريات.

أما الحالة الثالثة للضميمة ـ وهي انضمام شيء ما إلى كل من العقل والمحكوم عليه ـ فالناتج عنها هو التجريبيات والمتواترات؛ لأنهما مؤلّفتين من تكرار المشاهدة وقياس خفي بأن الاتفاقي لا يكون دائميا ولا أكثريا،

فالأول ينضم إلى العقل أما الثاني فإلى المحكوم عليه.

وهذا التقسيم هو ما نراه الأفضل في معرفة البديهيات وكيفية تفرعها إلى ستة أقسام: أوليات وحسيات وفطريات وحدسيات وتجريبيات ومتوترات.

وإليك الآن تقسيم الشيخ الذي استخلص منه البديهيات، فقد قسم ما أطلق عليه ضروريات إلى ضرورة ظاهرية وضرورة باطنية. أما الظاهرية فهي التي تحققها وتأتي بها القوى الحسية الظاهرية.

والملاحظ هنا أن الشيخ لم يتعرض للقوى الحسية الباطنية التي تؤدي إلى الوجدانيات، كما قد عُلم من تقسيم المحقق، فلك أن تسأل حينئذ عن سر ذلك؟ وبدورنا نقول: إن السبب في عدم تعرضه لها باقتصاره على الحس الظاهري فقط، هو أن الوجدانيات الناشئة عن الحس الباطني عبارة عن قضايا ذوقية لا تصلح مبدأ للبرهان، فكيف لنا مثلا أن نجعل الخوف الناتج عن الحس الباطني حدا أوسط في القياس البرهاني؛ إذ لا يخفى على المتأمل عدم إمكان الاحتجاج به على الغير، فلا دلالة في الشعور بالخوف على وجود ما هو خطير، فهو ليس إلا أمر ذوقي شخصي لا يعول عليه. أضف إلى ذلك أن هذا الشعور ـ الحس الباطني ـ مجهول المنشأ، فقد يقع الخطأ في انتزاع المفاهيم الوجدانية الباطنية منه؛ إذ ربما تجد إنسانا يشعر بالخوف مع أنه في الحقيقة جائع، والخوف والجوع كلاهما مفهومان وجدانيان، وأنت ترى كيف أن كثيرا من المرضى يقعون في خطأ التعبير عن أمراضهم ـ عما يشعرون به ـ، فيبادر الأطباء إلى تصحيح شعورهم الخاطئ هذا. نعم لا شك في أصل حصول شيء ما يشعر به الإنسان، إلا أن

تشخيص هذا الشيء مسألة ذوقية وجدانية غير معتبرة في العلوم، لا تخلو من علامات استفهام حتى عند نفس صاحبها.

وعلى أية حال فإن المبادئ التي تحصل بالحس الظاهري ثلاثة، هي: الحسيات والتجربيات والمتواترات، وقد أخرجها الشيخ هنا بعنوان واحد بدون أي مائز بينها، إلا أنك قد علمت الفرق بين الحسيات من جهة وبين التجربيات والمتواترات من جهة أخرى، وذلك من خلال سردنا لتقسيم المحقق، ونضيف هنا ما يميّز المتواترات عن التجريبيات، فهي من التجربيات إلا أنها متعلقة بالسمعيات فقط، ما يعني أنها أخص منها.

أما الضرورة الباطنية وهي ما جاءت به القوى الباطنية، فإما ((**أن تكون عن العقل، وإما أن تكون خارجة عن العقل ولقوة أخرى غير العقل**)) وهي قوة الوهم، فالحاكم في هذه الضرورة إما العقل أو الوهم.

ثم إن حكم العقل هذا إما أن يكون بذاته وبلا أي ضميمة ومعونة شيء آخر، وهذا ما يحقق القضايا الأولية.

كـ (الكل أعظم من الجزء)، وقد ذكرنا أن الأولي يعني وضوح ثبوت المحمول للموضوع، فيكفي في الحكم تصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما ولا حاجة لواسطة في هذا الثبوت[1].

---

(١) هذا هو معنى اللازم البيّن؛ إذ لا يحتاج إلى واسطة في الثبوت ولا إلى واسطة في الإثبات، بخلاف اللازم غير البيّن، فهو وإن لم يحتج إلى واسطة في الثبوت ولكنه يحتاج إليها في الإثبات، ومن المؤسف هنا ما شاع من خطأ الفقهاء والأصوليين في تفسيرهم اللازم البيّن، على أنه ما يكفي فيه تصور الموضوع للحكم بثبوت المحمول له. وقد أشار الشيخ

أو أن يكون حكم العقل بضميمة شيء آخر، وهذا الشيء إما أن يكون لازما أو أن يكون غير لازم، والثاني منهما ـ وهو ما عبر عنه الشيخ بـ معين ((**غير غريزي في العقل**)) ـ يحتاج إلى تحصيل واكتساب، فهو المحقق للكسبيات التي لا تصلح لأن تكون مبادئ الأقيسة، لأنها تكون ((**بعد المبادئ، و**)) الحال أن ((**كلامنا في المبادئ**)). ولا يخفى أن الشيخ هنا أغفل الحدسيات التي يسهل اكتساب الحد الأوسط غير اللازم فيها.

أما الأول، وهو ((**أن يكون المعين غريزيا في العقل**)) لازما ومركوزا فيه فهو المحقق للفطريات، وذلك في الأوسط اللازم لتصور الموضوع والمحمول دون حاجة إلى كسب ونظر، ومثاله (الأربعة زوج)، فحد الأربعة ـ كما ثبت في إلهيات الشفاء[1] ـ هو أنها عبارة عن عدد مؤلف من واحد وواحد وواحد وواحد وليس من اثنين واثنين أو من ثلاثة وواحد.

أما حد الزوجية ــ وهي محمول القضية ــ فهو أنها العدد المنقسم بمتساويين. فإذا تصورنا الأربعة والزوجية والنسبة بنيهما، لم يكفِ ذلك للحكم بزوجية الأربعة، إذ لابد لنا من لحاظ آخر للأربعة غير حدّها يمكّننا من حمل الزوجية عليها، وهو أنها منقسمة إلى اثنين واثنين أي إلى متساويين.

---

المظفر في منطقه ص١٠٤ إلى هذا المعنى وهو واضح الفساد؛ إذ لو كان مجرد تصور الموضوع فقط كافيا للحكم بثبوت المحمول له لكان المحمول ذاتيا مقوما للموضوع وليس عارضا لازما، فالغفلة عن هذا الفرق بينهما أدى إلى هذا الخطأ.

(١) «إلهيات الشفاء» للشيخ الرئيس / ص١١٩.

هذا اللحاظ ـ الانقسام إلى اثنين واثنين ـ هو الشيء الآخر الذي يحتاجه العقل ليحكم بثبوت الزوجية لها، وهو الحد الأوسط اللازم لها، الذي لا حاجة لكسبه، إلا أنه عناية إضافية زائدة عن تصورنا للموضوع والمحمول والنسبة.

ومن ذلك أيضا (الاثنان نصف الأربعة) أو (الأربعة ضعف الاثنين)، فهما بحاجة إلى نفس الحد الأوسط المذكور اللازم لهما والزائد عن تصور الأمور الثلاثة.

ولا يخفى أن هذا الحد واضح وقريب المأخذ في مثل الأعداد الصغيرة، فيسهل تمثله وظهوره في الذهن حينئذ، ومن ثم الحكم بثبوت المحمول للموضوع، إلا أن ذلك صعب الحصول في الأعداد الكبيرة، مما يعني الحاجة إلى برهان، كأن نقارن مثلا بين الأربعة والألفين، متسائلين كم ضعف تكون الألفان للأربعة؟.

بقي أن نذكر ملاك البداهة، ومنه يتضح السبب أكثر في عدم ذكر الشيخ للوجدانيات وكذا الحدسيات، فنقول: إن ملاك البداهة هو الوضوح أولا وأن يكون البديهي مشتركا بين جميع أفراد النوع البشري ثانيا. ومنه يُعلم أن الوجدانيات والحدسيات، وإن كانت واضحة ـ لو سلمنا بوضوح الوجدانيات ـ لكنها غير مشتركة بين جميع أفراد النوع، فالقيد الثاني الذي اشتمل عليه الملاك يخرج القضايا الوجدانية الذوقية لو سُلّم وضوحها، وكذا الحدسية التي ينفرد بها بعض الأفراد. هذا ما نراه سببا لعدم ذكرهما.

فتحصل من البديهيات بناءا على ما ذكره الشيخ: الحس والتجربة والتواتر من القوى الحسية الظاهرية، ولم يتعرض للوجدان من الحس

الباطني، ومن القوى الباطنية: الأوليات والفطريات، متخطيا الحدسيات للسبب الذي بات واضحا.

قال الشيخ: ((**وأما الذي هو خارج عن العقل، فهو أحكام القوة الوهمية التي يحكم بها جزما وبالضرورة الوهمية، إذا كانت تلك الأحكام في أمور ليس فيها للعقل حكم أولي، وتلك الأمور مع ذلك خارجة عن المحسوسات، فيضطر الوهم النفس إلى حكم ضروري فيها كاذب؛ إذ يجعلها في أحكام ما يحس، مثل حكم النفس في أول ما يوجد مميزه وقبل أن تثقف بالآراء والنظر أن «كل موجود فهو في مكان أو في حيز مشار إليه»، وأن «الشيء الذي ليس في داخل العالم ولا في خارجه فليس بموجود»، فإن النفس تحكم بهذا بالضرورة، ولا يكون العقل هو الموجب لهذا، ولكن يكون ساكتا عن هذا. ثم إذا نظر العقل النظر الذي يخصه، وألّف قياسات من مقدمات مشتركة القبول بين العقل وبين قوى أخرى ـ إن كان لها حكم في القبول والتسليم ـ أنتج أن للمحسوسات مبادئ مخالفة للمحسوسات، فإذا انتهى النظر إلى النتيجة مانعت القوة التي تحكم الحكم المذكور، فيعلم أنها كاذبة ضرورة، وأن فطرتها وضرورتها غير الضرورة العقلية، وإن كانت ضرورة قوية في أول الأمر، وأول ما يكذبها أنها نفسها لا تدخل في الوهم، ومع ذلك فإنه قد يصعب علينا التمييز بين الضرورتين، إلا أن ننظر في موضوع المطلوب ومحموله، فإن كان**

**شيئا أعم من المحسوس أو خارجا عنه، وكانت الضرورة تدعو إلى جعله على صورة محسوسة، لم نلتفت إليها بل نفرغ إلى الحجة، والموجود والشيء والعلة والمبدأ والكلي والجزئي والنهاية وما أشبه ذلك كلها خارجة عن الأمور المحسوسة، بل حقائق النوعيات أيضا مثل حقيقة الإنسان، فإنها مما لا يتخيل ألبتة ولا تتمثل في أوهامنا، بل إنما ينالها عقلنا، وكذلك كل حقيقة كلية من حقائق نوعيات الأمور الحسية فضلا عن العقلية كما سنبيّن ذلك في موضعه.**

**فمبادئ البراهين التي من جنس المدركات بالضرورة من هذه التي تدرك ويصدق بها بالضرورة الحقيقية دون تلك الوهمية)).**

بعد الفراغ من الحديث عن الضرورة الظاهرية، وعما يحصل بقوة العقل من ضرورة باطنية، وصل بنا الكلام إلى القوة الثانية التي تحصل بها الضرورة الباطنية وهي قوة الوهم.

ويجب أن تعلم أولا أن للوهم عدة إطلاقات في المنطق والفلسفة:

الإطلاق الأول: أن يكون الوهم بمعنى مطلق الخطأ، تقول: (توهمت كذا وكذا) يعني أخطأت، سواء أكان ذلك في الإدراكات الحسية أم الخيالية أم الوهمية أم العقلية، فهو هنا بمعناه العام.

الإطلاق الثاني: كون الوهم وصفا للطرف المرجوح في التصديق الظني، فيرجِّح المصدِّق أحد طرفي الخبر، ويسمى الطرف الراجح مظنونا، مقابل الطرف المرجوح الذي يُسمى موهوما، فيكون الوهم هنا بمعنى المرجوح

الذي يحتمل الصحة أيضا.

الإطلاق الثالث: أن يكون الوهم وصفا للقوى الوهمية المدركة للمعاني الجزئية على ما ورد في فلسفة النفس، وهو عند المشائين قوة مستقلة بين قوتي الخيال والعقل، إلا أن لأرباب الحكمة المتعالية وجهة نظر أخرى في هذه القوة، إذ يعتبرونها العقل المتنزّل، ولا يرون فيها قوة مستقلة عن العقل، والدافع لهم في تبني هذا المعنى هو مبانيهم الخاصة في أصالة الوجود ووحدته التشكيكية، فالكثرة عندهم كثرة تشكيكية وليست كثرة تباينية[1].

ولكي يتضح حال هذه القوة أكثر ويتبيّن لنا كيفية إدراكها، نقول:

من الواضح أن لهذه القوة إدراكها الخاص بها، وهو كما أشرنا إدراك المعاني الجزئية، فالذهن لا يخلو من نوعين من المعاني: معاني كلية ومعاني جزئية، أما المعاني الكلية فهي من قبيل الحب والحرية والعدالة، وهذه المعاني العامة تُدرَك تارة بنحومجرد ومطلق، كمطلق الحب والحرية والعدالة، وتُدرَك تارة أخرى من حيث هي مضافة إلى صورة جزئية كحب زيد وحريته وعدالته، فهي هنا منسوبة ومضافة إلى صورة شخصية جزئية محسوسة. وهذا أمر طبيعي في السلسلة التصاعدية الإدراكية، إذ نلاحظ أولا أن الحس يجرد الصورة المادية المحسوسة عن مادتها الخارجية، فلا إمكان أصلا لحضور المصداق الخارجي إلى الذهن، وإنما الذي يحضر هو

---

(١) «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» ج٢ / ص٣٠٨. وكذا «نفس الشفاء» / ص٣٢. وراجع أيضا «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» لصدر المتألهين الشيرازي / ج٥ / ص٣٤٩.

الصورة الحسية المدرَكة والمجردة عن المصداق الخارجي، إلا أنها مع ذلك تبقى متعلقة به، فكأن الذي يحصل ليس تجريدا تاما بل تجريدا أوليا ناقصا. وذلك لبقاء هذه الصورة على علاقتها الوضعية مع المحسوس، فمع تغيّر حال المحسوس الخارجي أو اختفاءه نجد أن الصورة تتغير أو تختفي.

يأتي الخيال ثانيا ليُجردها أكثر فيقطع علاقتها بالخارج؛ لذلك نراها باقية في الذهن حتى لو انعدم المصداق الخارجي الذي أخذت منه، فهي صورة مادية محسوسة، لكن لا ارتباط لها بالخارج، ليأتي الوهم بعد ذلك ويقوم بخطوة أكثر عمقا من سابقتها، فيجرد المعنى الكلي من هذه الصورة الخيالية، ولكن ليس تجريدا تاما بل يبقى هذا المعنى الكلي مرتبطا بالصورة التي اُنتزِع منها.

فيكون الترتيب الإدراكي تصاعديا؛ إذ نبدأ بزيد المصداق الخارجي وندرك منه صورة زيد المحسوسة المتوقفة تغيّرا وثباتا، ووجودا وبقاءا على هذا المصداق الخارجي، ثم نحتفظ بصورة زيد الخيالية المستغنية في بقاءها وثباتها عن مصداقها الخارجي، وننتزع بعد ذلك من هذه الصورة معنى كليا هو مثلا حب الإنسان، فأنت ترى أن هذا المعنى الكلي مرتبط بالصورة الخيالية لزيد، إلى أن يأتي العقل بعد ذلك ويقوم بتجريده التام، ليصبح في مثالنا مطلق الحب دون أي إضافة ونسبة لأي جزئي.

فيظهر من هذه السلسلة التدريجية الطبيعية وظيفة القوة الوهمية عند

الإنسان[1]، وهي ما عناه الشيخ من الوهم في عبارته هذه.

أما ما يجدر بك أن تعلمه ثانيا فهو إدراك هذه القوة للقضايا العقلية الصرفة، فبعدما اتضحت حقيقة إدراك الوهم وماهية متعلقه، وأنه يعتمد في

---

(١) لا يخفى عليك الدور الكبير الذي تلعبه هذه القوة في حياة الإنسان، فلا يمكنه بدونها إدراك أي علاقة بين الموجودات والأشياء الخارجية؛ لذلك نراه يفقد ذاكرته إذا تعرض لصدمة دماغية، فالذاكرة التي تقع في الجزء الخلفي من الدماغ هي المسؤولة عن حفظ المعاني الجزئية، وعند تلفها ينسى الإنسان كل العلاقات الجزئية القائمة بين الموجودات الخارجية المحيطة به، فيرى أباه لكنه لا يرى فيه إلا رجلا كأي رجل آخر، دون أن يعرف علاقة الأبوة التي تربطه به، ويرى امرأة لكنه لا يعرف علاقة الأمومة أو الزوجية التي تربطه بها، فالأبوة والأمومة والزوجية وغيرها من المعاني الكلية نشأت كما تبيّن لك من علاقة الإنسان بالأشياء الخارجية، إلا أن أبوة هذا الرجل وكذا أمومة هذه المرأة وزوجية الأخرى من المعاني الجزئية تبقى على ارتباط ما بالخارج؛ لأنها منسوبة إليه، فمع أي صدمة دماغية تصيب مخزن هذه المعاني ـ أي الذاكرة ـ يفقد الإنسان العلاقات والنسب القائمة بين الأشياء الخارجية بالكلية. وهذا ما يؤكد أن الوهم قوة مستقلة كما ذهب المشاؤون. وينبّه أيضا إلى أهمية هذه القوة، فالتقدم العلمي الحاصل في جميع الصناعات مدين لها؛ لأن الموجودات الخارجية وإن كانت محسوسة، إلا أن العلاقات القائمة بينها أمر نسبي وانتزاعي لا يحصل إلا بها.

ثم إن الوهم ـ كقوة مدركة ـ موجود لدى الحيوان أيضا، غاية الأمر أنه قوته الأولى، بخلاف الإنسان الذي يتربع العقل عرش قواه النفسية، وغير خفي وجود هذه القوة في الحيوان؛ لأنك ترى في تصرفاته ما يعكسها، فخوف الشاة من الذئب مثلا، هو نتيجة مفهوم العداوة الكلي المنسوب إلى هذا المخلوق، ونسبته إليه يكون أمرا وهميا جزئيا، فالشاة في أول موقف لها مع الذئب ستبادر إلى الفرار هربا منه، وإن لم تكن قد رأته من قبل، ما يعني أن هذا الخوف ليس نتيجة تجربة مرت بها مع هذا المخلوق، وإنما نتيجة المفهوم الكلي ـ العداوة ـ المنسوب إليه.

إدراكه على القوى الأدنى، بل لا استقلالية لمدركاته عنها، يحق لك أن تتساءل عن إدراكه لمعاني وقضايا القوة الأعلى ـ أي العقل ـ، فكيف يكون ذلك إن لم يكن ممتنعا في حقه؟

والذي يتكفل الإجابة عن جانب من تساؤلك هذا ما مر قبل قليل؛ فلا يمكن للوهم أن يدرك القضايا العقلية الصرفة، بل يأتي بها ويستنزلها من أعلى، ثم يدركها بنحو محسوس يتلائم مع حقيقة إدراكه ومتعلقه، فتحصل حيئنذ القضايا الوهمية ((**التي يحكم بها جزما وبالضرورة الوهمية**))، فتكون من بديهيات هذه القوة.

فإن مثل (كل موجود في مكان) أو (كل موجود في زمان) من القضايا التي يكذبها العقل على إطلاقها، إلا أنها صادقة عند الوهم؛ لأنه عندما يحكم على (كل موجود) بأنه في مكان، يقصد من ذلك الموجود المحسوس ـ فلا انفكاك للحاظ الخارج والحس عنه ـ لكنه لا يصرح بهذا القصد، ولو أنه صرح لما كانت هناك مشكلة له مع العقل، والسبب في عدم تصور الوهم (كل موجود) دون أن ينسب إلى أمر جزئي محسوس هو مساوقة الموجودية عنده للمحسوس ـ وإن لم يكن محسوسا بالفعل، وكان من شأنه أن يحس فلا فرق بين أن يكون محسوسا بالفعل أو يكون محسوسا بالقوة ـ فلا يرى أن هناك شيئا موجودا غير محسوس.

ولا يخفى أن بديهيات الوهم هذه تكون ((**في أمور ليس فيها للعقل حكم أولي**))، فلا مشكلة في البين مع وجود حكم بديهي للعقل، إلا أن

المشكلة التي أشرنا إليها تكمن في اجتماع حكم نظري للعقل مع حكم بديهي للوهم. فإن بديهي الوهم في هذه الحالة ينتصر على نظري العقل، فالوهميات إذاً ليست تلك التي حكم العقل فيها ببداهته، وإنما تلك التي كانت بنظر العقل وإعماله، كسائر قضايا التوحيد التي تحتاج إلى استدلال ونظر، ففي هكذا موارد ـ لا سيما عند غير المرتاض بالعلوم العقلية ـ تحسم القضايا الوهمية الصراع لصالحها، وتتغلب على قضايا العقل النظرية، ما يعني في النتيجة حصول الانحراف.

ثم ينبغي أن ننتبه إلى أن ((**تلك الأمور**)) البديهية الوهمية مع كونها محكومة بحكم غير أولي للعقل، إلا أنها أيضا ((**خارجة عن المحسوسات**))، فموضوع القضايا الوهمية البديهية هو القضايا العقلية النظرية أولا، والخارجة عن المحسوسات ثانيا؛ لأن الوهم أعجز من أن يعارض حكم العقل في الأوليات فيستقوي عليه في ما كان نظريا، ولأن القضية لو كانت خارجية محسوسة لصدق الوهم في حكمه عليها ولم يخالف الخارج، فينبغي أن تتمتع قضايا الوهم إذاً بشرطين: الأول أن لا تكون أولية والثاني أن لا تكون محسوسة[1].

---

(١) فبالرغم من الخدمات الجليلة التي قدمها الوهم للإنسان في بعض جوانب حياته، إلا أنه يشتمل على آفة خطيرة جدا، هي إسقاط أحكام حسية على موضوعات مجردة غير حسية، وهنا يظهر لنا السبب الأساسي في عدم تعقل الإنسان للأمور الغيبية المجردة بدون إلباسها بثوب محسوس، فأطوعية الإنسان للتخييل منه إلى العقل التي نبهنا إليها سابقا سببها هو حيلولة الوهم دون تجرد الإنسان وفهمه ما وراء عالم الطبيعية والمادة الذي يعيش فيه.

فـ ((**حكم النفس**)) البشرية لإنسان ((**فـي أول مـا يوجـد مميّـزه**))، عندما يبدأ التمييز بين الحق والباطل والصواب والخطأ في بداية حياته لا يرى الأشياء إلا مع نسبتها وإضافتها إلى المادة، ((**وقبل أن تتثقف**)) نفسه ((**بالآراء**)) المشهورة الصحيحة التي يتلقاها عن المعصوم، وقبل ((**النظر**)) والتفلسف بأن ((«**كل موجود فهو في مكان أو في حيز مشار إليـه**»)) بالإشارة الحسية، ((**وأن** «**الشيء الذي ليس في داخـل العـالم ولا فـي خارجه**»)) كفلك الأفلاك ومحدّد الجهات الذي هو آخر جسم في العالم، فهو ليس داخل العالم ولا خارجه، لأنه لو كان داخله لكان في مكان يحدّه، ولو كان خارجه ما كان حدّا للعالم، وليس بعد العالم خلأ ولا ملأ؛ لامتناع وجود الخلأ، واستلزام الملأ للمكان فيكون خلاف الفرض.

وهذا يعني أن هكذا جسم يقع في محيط العالم، فينتهي العالم إلى جهة لا هي داخلة فيه ولا خارجة عنه، وهذا الأمر ثابت بحكم العقل المحض بناءا على تناهي الأبعاد، إلا أن الوهم لا يقبل به ويحكم بأنه ((**لـيس بموجود، فإن النفس تحكم بهذا بالضرورة**)) ولا تشك في ذلك، ولكن ((**لا يكون العقل هو الموجب لهـذا،**)) بل ((**يكـون سـاكتا**)) عنه،

---

فمن أراد التخلص من جور أحكام الوهم والعيش في مملكة يقودها العقل ليس له إلا أحد طريقين: إما التفلسف والرياضة العقلية، فإن لم يكن أهلا لذلك فعليه أن يقلّد حكيما أو إماما أو نبيا؛ ﴿**وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ**﴾ (سورة الملك الآية ١٠). فإما أن يسمع من العاقل أو أن يعقل هو بنفسه، وإلا فانحرافه العقائدي قطعي.

ويكون الحاكم في هذه الحالة هو الوهم فقط، فيأخذ الإنسان الذي في مطلع حياته بحكم الوهم لعدم نضوجه.

أما كيفية التخلص من أحكام الوهم هذه، وإثبات أنها كاذبة غير صادقة، فيذكر الشيخ لها حيلة؛ هي سياسة يقوم بها الحكيم مع الشخص المتوهم ـ صبيا كان هذا الشخص أم غير صبي ـ، وهي موجهة في الواقع لنقض ما يقوم عليه الوهم من أن (الموجود مساوق للمحسوس)، أي أنه مساو له وليس أعم منه.

فيسوق الحكيم لهذا الإنسان دليلا عقليا مشترك القبول بين قوتي العقل والوهم، بحيث يلزم عنه نتيجة تُكذّب الحكم الوهمي، وعندما تكون نتيجة الدليل التي يقبلها هذا الإنسان ـ لقبول الوهم لها ـ مستلزمة لكذب الحكم الوهمي فلا مناص له من الالتزام بهذا اللازم؛ لأن الالتزام بالشيء التزام بلوازمه.

والدليل الذي من شأنه الوصول إلى هذه النتيجة ورد في النمط الرابع من الإشارات[1]، فقد أثبت الشيخ به أن الموجود أعم من المعقول والمحسوس، وخلاصته بشكل بسيط دون أي تعقيد:

أن نسأل هذا المبتلى بالوهم عن الإنسان: أهو موجود أم غير موجود؟ ولا شك أن جوابه سيكون إيجابا؛ بأن الإنسان موجود يصدق على كثير من الأفراد كزيد وعمرو وبكرو... فيأتي السؤال ثانية: أين الإنسان في الخارج؟

(١) «الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس / ج٣ / ص٥ ـ ٦.

ولابد للمسؤول في مقام الجواب من أن يشير إلى أحد مصاديقه كزيد مثلا، فيأتي السؤال مرة أخرى عن إمكانية صدق زيد على عمرو وبقية الأفراد؟ ولا ريب أن الجواب سيكون هنا بعدم إمكانية صدقه عليه.

فأين الإنسان إذاً مع عدم إنكار أحد إطلاقا لوجوده في الخارج وصدقه على كثيرين؟ وهذا يعني أن هناك موجودا في الخارج لا يُحس بل يُعقل مثل الإنسان. وعليه فالموجود أعم من المعقول والمحسوس، ولهذا الدليل الذي أوردنا خلاصته من الإشارات تعجب الشيخ من استخراج المعقول من قلب المحسوس.

ثم لا يخفى أن لهذا الدليل نظائر كثيرة من الأدلة، كالألم والخوف والإدراك والحس والعقل وغيرها مما لا لون له ولا طعم ولا رائحة ولا جسم حتى يدرك بالحواس، فهذه الأدلة المشتركة القبول بين أفراد النوع هي الحيلة الوحيدة التي يمكن أن يُنبَّه بها من كان يعيش تحت وطأة حاكمية الوهم من عوام الناس، ولم يُصدِّر بها الشيخ إلهيات إشاراته إلا ليُنبِّه «**من يستحقُ أن يخاطب**»[1] إلى مسألة شمول دائرة الموجود للمحسوسات والمعقولات، ويكون بذلك قد مهَّد الدخول إلى الإلهيات التي لا تخرج موضوعاتها عن المعقولات.

وإلى ما ذكرنا ألمح الشيخ في عبارته هذه، إذ قال: ((**ثم إذا نظر العقل النظر الذي يخصه**))، فكان هو الحاكم ((**وألَّف قياسات من مقدمات**

---

(١) المصدر السابق / ج٣ / ص٣.

**مشتركة القبول بين العقل وبين قوى أخرى))** كالحس والخيال والوهم، هذا ((**إن كان لها حكم في القبول والتسليم**))، فإنه حينئذ ((**أنتج أن للمحسوسات مبادئ**)) كالكليات الطبيعية؛ فهي مبادئ للماهية مقومة لها ((**مخالفة للمحسوسات، فإذا انتهى النظر إلى النتيجة مانعت**)) النتيجة ((**القوة**)) الوهمية ((**التي تحكم الحكم المذكور**))، فالالتزام بشيء التزام بلوازمه. والنتيجة التي هي من اللوازم قطعا تكذّب الحكم الوهمي، ((**فيعلم أنها كاذبة ضرورة، وأن فطرتها وضرورتها غير الضرورة العقلية وإن كانت ضرورة قوية في أول الأمر**)) بل هي الأقوى. فالحس والخيال يعينان الوهم، والإنسان غير المتفلسف أطوع إلى الخيال منه إلى العقل، ((**وأول ما يكذّبها أنها نفسها لا تدخل في الوهم**))، فالقضايا الكلية والطبائع الكلية موجودة وغير محسوسة بل معقولة، ألا ترى أن (كل موجود محسوس) معقولة موجودة إلا أنها غير محسوسة، كما كان الإنسان موجودا غير محسوس، والحال أن الوهم لا بد فيه من كلي مرتبط بالجزئيات، أي كلي مصداقه محسوس وله وجود خارجي، وهذا يدل على أنها ليست من موضوعات الوهم، فأول ما يكذب القضايا الوهمية أنها نفسها لا تدخل في الوهم، ((**ومع ذلك فإنه قد يصعب علينا التمييز بين الضرورتين**)).

وهنا تكمن المشكلة الأكبر؛ في عدم التمييز بين الضرورتين العقلية والوهمية كما هو حال المتكلمين، إذ يعتبرون القضايا الوهمية التي يتبنونها

عقلية محضة، ولا يميّزونها عن تلك الوهمية.

((**إلا أن**)) المشكلة تهون وتسهل عندما ((**ننظر في موضوع المطلوب ومحموله**))، فإن كان الموضوع عقليا فلابد أن يكون محموله عقليا أيضا؛ إذ لا معنى لحمل الحسي على العقلي، أي لا يحكم بالمحسوس على المعقول.

((**فإن كان شيئا أعم من المحسوس وخارجا عنه، وكانت الضرورة**)) الوهمية ((**تدعو إلى جعله على صورة محسوسة لم نلتفت إليها، بل نفرغ إلى الحجة**)) والدليل.

((**والموجود والشيء والعلة والمبدأ والكلي و**)) المفهوم ((**الجزئي والنهاية**)) ـ أي نهاية المحسوس ـ ((**وما أشبه ذلك كلها خارجة عن الأمور المحسوسة، بل حقائق النوعيات**)) أي الماهيات ((**أيضا مثل حقيقة الإنسان فإنها، مما لا يتخيل ألبتة، ولا تتمثل في أوهامنا بل إنما ينالها عقلنا**))، نعم الذي يتمثل هو مصاديقها الجزئية. ((**وكذلك كل حقيقة كلية من حقائق نوعيات الأمور الحسية**)) كالماء والهواء وغيرهما، ((**فضلا عن العقلية**)) كالعقول والنفوس والباري سبحانه ((**كما سنبيّن ذلك في موضعه.**

**فمبادئ البراهين**)) هي خصوص ما كان بالضرورة العقلية، وإن كانت كل من العقلية والوهمية مما يدخل في القياس العام.

قال الشيخ: ((**وأما ما يكون على سبيل التسليم؛ فإما أن يكون على**

سبيل تسليم صواب، وإما على سبيل تسليم غلط. أما الذي على سبيل تسليم صواب؛ فهو إما على سبيل تسليم مشترك فيه، وإما على سبيل تسليم من واحد خاص، يكون ذلك نافعا في القياس الذي يخاطب به ذلك الواحد الخاص، ولا يكون التصديق به مما يتّجه نحو المخاطِب والقيَّاس، بل نحو المخاطَب، فلا ينتفع به المخاطِب والقيَّاس فيما بينه وبين نفسه ألبتة انتفاعا حقيقيا أو مجردا.

والذي على سبيل تسليم مشترك فيه؛ إما أن يكون رأيا يستند إلى طائفة، أو يكون رأيا لا يستند إلى طائفة، بل يكون متعارفا في الناس كلهم قبوله، وقد مُرِّنوا عليه، فهم لا يُحلونه محل الشك، وإن كان منه ما إذا اعتبره المميّز وجعل نفسه كأنه حصل في العالم دفعة وهو مميّز، ولم يُعَوَّد شيئا ولم يُؤدَّب ولم يلتفت إلى حاكم غير العقل، ولم ينفعل عن الحياء والخجل، فيكون حكمه خلقيا لا عقليا، ولم ينظر إلى موجب مصلحة، فيكون بوسط لا بضرورة، وأعرض عن الاستقراء أيضا فيكون بوسط، ولم يلتفت إلى أنه هل ينتقض عليه بشيء.

فإذا فعل هذا كله ورام أن يشكك فيه نفسه أمكنه الشك، كقولهم: «إن العدل جميل» و «إن الظلم قبيح» و «إن شكر المنعم واجب»، فإن هذه مشهورات مقبولة، وإن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبيّن

**بفطرة العقل المنزّل المنزلة المذكورة، بل المشهورات هذه وأمثالها؛ منها ما هو صادق ولكن يحتاج في أن يصير يقينا إلى حجة، ومنها ما هو صادق بشرط دقيق لا يفطن له الجمهور.**

**ولا يبعد أن يكون في المشهورات كاذب، والسبب في اعتقاد المشهورات أخذ ما تقدمنا بالاحتراز عنه عند تمثيلها في الذهن للإمتحان، وهذه هي المشهورات المطلقة.**

**وأما التي تستند إلى طائفة؛ فمثل ما يستند إلى أمة وإلى أرباب صناعة وتسمى مشهورات محدودة، ومثل ما يستند إلى واحد أو اثنين أو عدد محصور يوثق به ويخص باسم المقبولات.**

**واعلم أن جميع الأوليات أيضا مشهورة ولا ينعكس، كما أن جميع المصدق بها متخيل ومحرك للخيال ولا ينعكس)).**

لقد قسّم الشيخ التصديق إلى ثلاثة أنحاء هي: التصديق الضروري والتسليمي والظني، وقد فرغنا من النحو الأول من هذه الأنحاء الثلاثة، وسنشرع بالنحو الثاني وهو التصديق التسليمي، إلا أننا نرى أنه من المناسب ـ وقبل بيان عبارة الشيخ هذه ـ تقسيم المسلمات بشكل مختلف عما أورده الشيخ هنا.

فينبغي أن تعلم أولا أن المسلمات هي ما يتسلّمه المُخاطَب من المتكلم بدون أي عناد أو اعتراض، وهذا هو المعنى الجامع لكل ما ينشعب ويتفرع منها.

ثم إنها تنقسم بالقسمة الأولى إلى مسلمات يقينية ومسلمات غير يقينية، أما اليقينية فتنقسم إلى مايلاحظ فيها الواقع ونفس الأمر وهي الضرورية، وإلى ما لايلاحظ فيها ذلك وهي المشهورة، وهذه بدورها تنقسم إلى مشهورة عامة ومشهورة خاصة، والمشهورة العامة إلى أولية وغير أولية، وثاني هاتين منها ما هو برهاني، ومنها ما هو غير برهاني. ثم المشهورة الخاصة إما أن تكون مشهورة لدى طائفة، أو أن تكون مشهورة لدى شخص معين، وكلا هاتين أيضا تارة تكون برهانية وأخرى غير برهانية.

وبالعودة إلى أحد قسمي القسمة الأولى وهو المسلمات غير اليقينية، فهي إما أن تكون مع مسامحة أو أن تكون مع إنكار. هذا إجمال القول في أقسامها وإليك تفصيله:

أما المسلمات اليقينية الضرورية وهي التي تستوجب اليقين لذاتها، فالتسليم بها تسليم يقيني، سببه ذات هذه القضايا التي يحصل منها يقين بالمعنى الأخص ـ جزم مطابق للواقع ثابت لا يزول ـ، والتي فرغنا من الحديث عنها وهي البديهيات الست.

وأما المسلمات اليقينية غير الضرورية فهي ما أسميناه سابقا بشبه اليقين؛ لأن اليقين الحاصل فيها لم يكن من أسبابه الذاتية ـ فهو ليس يقينا برهانيا ـ، لذلك كان قابلا للزوال وغير ثابت، فهي يقينية إلا أنها غير ضرورية، لإمكان زوال اليقين عنها.

وهذه تنقسم كما أشرنا إلى مشهورة عامة ومشهورة خاصة، ثم لا يخفى أن سبب التسليم بهذا القسم من المسلمات ـ أي اليقينية غير الضرورية بكلا

قسميها ـ هو شهرتها، وسبب هذه الشهرة يختلف من قسم لآخر من قسميها وما يتفرع عنهما.

فالمشهورة العامة هي القضية المشهورة لدى جميع أفراد النوع دون أن تنحصر في طائفة أو شخص معين، وهي إما أن تكون أولية، وهذه وإن كان من شأنها أن يتعلق بها اليقين بالمعنى الأخص، إلا أن سبب التسليم بها ليس ذاتها كما في اليقينية الضرورية، وإنما سببه هو شهرتها كما ذكرنا، إلا أن سبب هذه الشهرة ومنشأها هنا هو وضوح هذه القضايا وبداهتها، فـ (النقيضان لا يجتمعان) و (الكل أعظم من الجزء) قضايا أولية بديهية، وبداهتها هذه جعلتها مشهورة، مما أدى إلى التسليم بها.

ولا ينبغي لك أن تغفل عن أهمية الاعتبار واللحاظ في التسليم، فسببه فيما نحن فيه ـ الأولية من المشهورة العامة ـ هو الشهرة، ومنشأ هذه الشهرة هو وضوح القضية وكونها قريبة المأخذ لدى الجميع، فتنبّه لذلك ولا تخلط بينها وبين البديهيات الست.

هذا وليُعلم أن كثيرا من الأوليات قد لا تكون أولية التصور مع كونها أولية التصديق، ألا ترى بداهة التصديق بقضية كـ (النقيضان لا يجتمعان) مع أنها مجهولة التصور لدى العامي من الناس، ثم ما إن تُصوِّرها له ببعض مصاديقها ـ كالوجود والعدم ـ تجده قد صدق بها، فإذا كان هناك خفاء في بعض الأوليات عند الجمهور، كان خفاءا تصوريا لعدم علمهم بالمصطلح العلمي الخاص بهذه القضايا. هذا ما يتعلق بالمشهورة العامة الأولية.

وأما إن كانت غير أولية، فأسباب الشهرة في البرهانية من هذه القضايا

متعددة؛ منها مثلا المصلحة والمنفعة في (حسن العدل وقبح الظلم)، فملاك شهرتها هو المصلحة والمنفعة المتوخاة منها. ومنها أيضا الاستقراء في مثل (في التأني السلامة وفي العجلة الندامة)، إذ أكسب الاستقراء الشهرة لهذه القضية وأصبحت بالتالي من المسلمات. وهذا سيال في مطلق الأخلاق والآداب والرسوم المشتركة بين عامة الناس، التي تشكل القضايا القِيَميَّة، ولأنها لا تختص بجماعة أو بفرد كانت مشهورة عامة.

ولقائل أن يقول: قد اشتهر عن الفلاسفة والحكماء أن مطلق القضايا القِيَميَّة وعلى رأسها (حسن العدل وقبح الظلم) قضايا اعتبارية، والاعتباري أمر نسبي متغير ذوقي واستحساني، وهذا يعني أنه ليس واقعيا ثابتا، بل شأنه شأن كافة الآداب والرسوم التي تختلف من ذوق وعرف إلى آخر. وبما أن أساس جميع القيم الأخلاقية والدينية أيضا هو (حسن العدل وقبح الظلم) فلا مناص للفلاسفة من القول بنسبيَّة القيم الأخلاقية عند الإنسان.

وفي الرد نقول: لا شك أن الفلاسفة يقولون باعتبارية مطلق القيم الأخلاقية، بل وحتى سائر الأحكام الشرعية، إلا أنهم قصدوا بهذا الاعتباري «ما لم يكن له ما بإزاء في الخارج، وكان متقوما بأفعال الإنسان الاختيارية»، وهذا المعنى لا يشوبه شيء من الباطل، فالعدل ـ وهو إعطاء كل ذي حق حقه ـ لا يمكن أن يتحقق ما لم يكن هناك فعل بين طرفين؛ صاحب حق ومعطي لهذا الحق، وإلا لا وجود للعدل في الأعيان إن لم يكن هذا الفعل الاختياري، فلا يُرى شيء في الخارج يُسمى عدلا بلا حاجة لهذه الأفعال، كما تُرى الماء والنار والشمس والقمر المتحققة في الخارج مع انتفاء أي

دخل لأفعالنا في تحققها.

وهذا يسري إلى كل ما يشابه العدل من القيم الأخلاقية، كالأمانة والوفاء والصدق والكذب وغيرها، فالصدق ـ وهو الإخبار عن الواقع ـ لا تحقق له إلا بفعل الإخبار، وكذا الكذب الذي بخلافه.

فالفلاسفة إذاً يريدون هذا المعنى من اعتبارية القيم الأخلاقية، وقد أشرنا إليه في سياق حديثنا عن أساس الحكمة النظرية ـ ما هو كائن ولا دخل لأفعالنا به ـ وأساس الحكمة العملية ـ ما ينبغي أن يكون بأفعالنا الاختيارية ـ في نهاية الفصل الأول من هذه المقالة.

فالحق إذاً عدم كون هذه القضايا متأصلة في الأعيان بمعزل عن اختيارنا، لكن ما ينبغي أن يُعلم أيضا وجود منشأ انتزاع لهذه القضايا والقيم في الخارج.

وعلى أية حال فإننا نحتاج إلى إثبات أمرين في (العدل حسن وكل حسن ينبغي فعله): الأول كون العدل حسن، أي صغرى القياس المذكور، وهي واضحة؛ لأن معنى الحسن هنا هو الكمال، أي الأمر النافع الموجب للخير والسعادة، سواء أكانت مادية أم معنوية، وكونه موجبا للسعادة ثابت بضرورة الوجدان المشترك، حيث يسعد كل إنسان بالعدل ويحزن بالظلم، أما تعريف المتكلّمين بأن الحسن مايمدحه العقلاء، فهو لازم للحسن وليس نفسه.

وبعد التسليم بصحة هذه الصغرى وعدم اعتباريتها ـ بالمصطلح الذي عند الماديين للاعتباري ـ نسأل عن منشأ الكبرى، وهي أن (كل حسن ينبغي

فعله)[1]؟

والجـواب: أن كـل كمـال موجـب للسـعادة يدركـه الإنسـان يقتضـي بالضرورة فعله وصدوره عنه؛ لأنه من المبادئ التكوينيـة للفعـل الاختيـاري؛ فالكبرى هنا ليسـت إنشـائية، بـل قضـية خبريـة تحكـي عـن أن كـل كمـال يوجب صدور الفعل فافهم واغتنم[2].

وملخص كلام الحكماء هو أن القـيم الأخلاقيـة واقعيـة[3]، أي لهـا تـأثير على الإنسان والمجتمع في نفع أو ضرر، فهـي كمـال لهمـا وأثرهـا تكـويني عليهما، لكنها ليست حقيقية؛ لأن الحقيقي ما تأصل في الأعيان بنفسه.

وقد تبيّن من خلال هذا الاستطراد أن القضـايا البرهانيـة غيـر الأوليـة مـن المشهورة العامـة ليسـت بديهيـة، فمـع كونهـا ثابتـة فـي الواقـع بحـد أوسـط

---

(١) سيأتي أن المصلحة حد أوسط للصغرى أي لحسـن العـدل، والمفسـدة حـد أوسـط لقـبح الظلم وليس للكبرى.

(٢) من الواضح أننا نتحدث عن المصلحة الحقيقية التكوينية ـ سيأتي التساؤل عن أنها متأصلة في الأعيان أم لا ـ، أعم من أن تكون شخصية أو اجتماعية، وليس عن المصـلحة الماديـة غيـر الواقعية، فما يُعدُّ بحسب الرؤية الكونية الإلهية مصلحة لا يُعدُّ كذلك بحسـب الرؤيـة الكونيـة الإلحادية، فالظالم وفق النظرة الإلحادية يؤمِّن مصلحته بابتزازه النـاس وظلمهـم، لكنـه خاسـر بناء على النظرة الإلهية ﴿خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ (سـورة الزمـر الآيـة ١٥)، فـأول خطـوة يقـوم بهـا الظالم في سبيل ظلم الآخرين يكون قد ظلم فيها نفسه، وهذا هو الانتقام الإلهي السريع.

(٣) لا يخفى عليك إرشادية أوامر الإسلام ونواهيه فـي هـذه القضـايا، فهـي فطريـة نابعـة مـن الطبيعة البشرية، وماخالف بعض الرسوم والآداب من الأوامر والنواهي كان فـي غيـر الواقعيـة منها.

تكويني ـ هو الكمال الموجب للمصلحة الحقيقية الواقعية ـ إلا أنها مفتقرة إلى برهان، فـ (العدل حسن) ليست كـ (الكل أعظم من الجزء). ولعدم بداهتها أولا، ولكون موضوعاتها ليست في الأعيان ثانيا، لم تصلح لأن تكون مبدأ للبرهان. هذا كل ما يتعلق بالمشهورة العامة وأقسامها.

وأما المشهورة الخاصة فهي قبول بعض القضايا، وشهرتها إنما تكون في حالتين:

الحالة الأولى مذهب أو طائفة معينة، أو أن يقبل شخص آراء شخص ما لثقته وحسن ظنه به. ففي كلا الحالتين تكون الشهرة خاصة، وإن كانت في أولاهما في جماعة وليست في فرد، كما في اشتهار (عدالة الصحابة) عند أهل السنة، ومقبوليتها عند أتباع هذا المذهب، وفي (عصمة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام) عند الشيعة، فشهرتها خاصة بهذا المذهب، والقبول بها عند أتباعه فقط. والفرق بين هاتين القضيتين أن أولاهما غير برهانية والثانية برهانية.

أما الحالة الثانية وهي فيما إذا كانت شهرة القضية عند فرد ولم تكن عند جماعة، فكقبول آراء الحكماء والفلاسفة من أمثال الشيخ الرئيس وصدر المتألهين لدى شخص معين، أو قبول رأي المعلم عند المتعلم، وكل ذلك لحسن الظن بصاحب الرأي والوثوق به.

فهذه كلها وما قُبل من آراء للأنبياء والأئمة عليهم السلام ـ سواء عند طائفة أم عند شخص ـ تندرج في المقبولات، لحسن الظن والثقة بصاحبها. هذه هي حيثية قبولها حتى تلك التي كانت من النبي والإمام.

ولا يخفى أن المقبولات أعم من أن تكون برهانية وغير برهانية، فبعضـها من شأنه أن يقام عليه البرهان وبعضها ليس من شأنه ذلك.

ثم لابد أن نلفت النظر إلى مسألة مهمة في المقبولات، وهـي أن مـا قُبـل عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أو الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يمكن أن يُجعل وسطا فـي مطلـوب نريـد البرهنة عليه، فهذه القضايا غيـر برهانيـة فضـلا عـن كونهـا غيـر بديهيـة، ولا يمكن التعامل معها كمبـدأ للبرهـان، إلا أنهـا صـادقة مطابقـة للواقـع ونفـس الأمر، ولا يتوهمن أحد أنها إن لم تكن برهانية كانـت كاذبـة، فعـدم كونهـا برهانية يرجع إلى عدم حصولها من أسـبابها الذاتيـة، وشـرف البرهـان، كمـا سيأتي هو هذا ـ الحصول من الأسباب الذاتية ـ، وبتعبير آخر: تطابق مقـامي الإثبات والثبوت، ولا يصلح قول المعصـوم لأن يكـون واسـطة فـي الثبـوت لتصل النوبة للنظر في تطابق مقامه مع مقام الإثبات، فمجرد قوله (الله واحد) ليس علة وسببا لكونه تعالى واحدا، أي ليس وسطا في ثبوت الوحدانيـة لـه، فهو تعالى في مقام الثبوت ـ أي بحسب الواقع ونفس الأمـر ــ واحـد، سـواء قالها المعصوم أم لم يقلها، مع أن إخباره هذا في مقام الإثبـات قطعـي مولـد لليقين ـ بالمعنى الأعـم ـ فـي ثبـوت الوحدانيـة للبـاري تعـالى، إلا أنـه قابـل للتزلزل والزوال، فهو ليس ثابتا وليس دائميا راسخا في النفس؛ لأنه من غيـر أسبابه الذاتية، وإنما هو مجرد تلق تقليدي يتزلزل اليقين به مـع أي تشـكيك قد يطرأ عليه.

وهنـا يكمـن ضـعف المقبـولات والمـأخوذات؛ فـي أنهـا قابلـة للتزلـزل

والزوال الناشئ من كونها غير برهانية محصَّلة من أسبابها الذاتية[1].

هذا تمام الكلام في أحد قسمي القسمة الأولى من المسلمات، وهو المسلمات اليقينية وما يتفرع عنها.

أما المسلمات غير اليقينية التي يتسلمها المخاطَب مماشاة ومدارة للمخاطِب والمتكلم دون أن يحصل لديه أي يقين بها، فإن كان التسليم بها عن طيب خاطر ومن باب حسن الظن تُسمى أصلا موضوعيا، كما لو ذكر المعلم في أصول الفقه مثلا أن (الواحد لا يصدر منه إلا الواحد)، ويسأل المتعلم عن هذه القضية فيجاب عليه بأن بيانها قد تم في محله وهو علم الفلسفة، فيتسلمها المتعلم ويبني عليها بقية المطالب العلمية في درسه هذا.

وإن كان التسليم بها مع الإنكار ـ وليس معنى الإنكار هنا العناد وإنما المقصود أن التسليم بها مع الشك وعدم اليقين ـ فهذه تُسمى مصادرة.

هذا وقد يكون التسليم مع الإنكار في مورد آخر غير التعليم والتعلّم، وهو صناعة الجدل، فيتسلم المجادل[2] كلام الخصم ليُلزمه بما ألزم به نفسه.

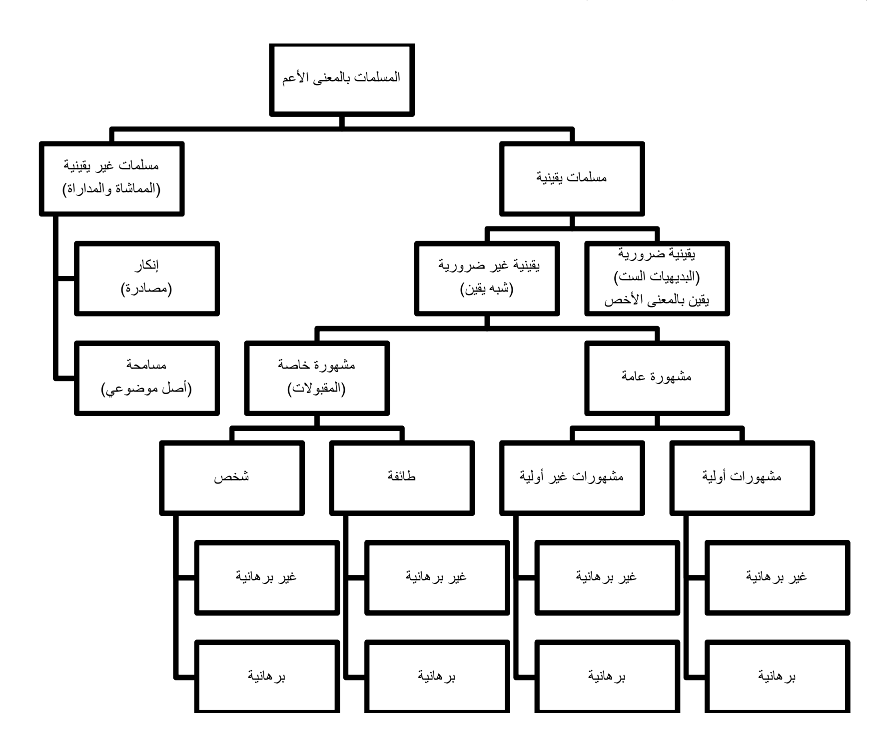
هذه هي القسمة المستوفاة للمسلمات، وهي ما عبر عنه الشيخ في تقسيمه ـ الآتي ذكره وتفصيله ـ بالتسليم الصواب المقابل للتسليم الخطأ، الذي أراد به المشبهات التي سيأتي الحديث عنها في عبارة أخرى.

---

(١) لا يخفى أن منها ما يكون برهانيا بالمعنى الذي أشارنا إليه؛ أي من شأنها أن يقام البرهان عليها، أما نفي البرهانية عن كل المقبولات فبهذا المعنى؛ أي أنها غير محصَّلة من أسبابها الذاتية.

(٢) سيأتي أن هذا يقطع بالبطلان ولا ينكر فقط ويشك .

وإليك هذا المخطط الذي يوضح أقسام المسلمات وفق ما أوردناه من تقسيم، ندخل بعده في تقسيم الشيخ لها ونبيّن أوجه الفرق بينهما.



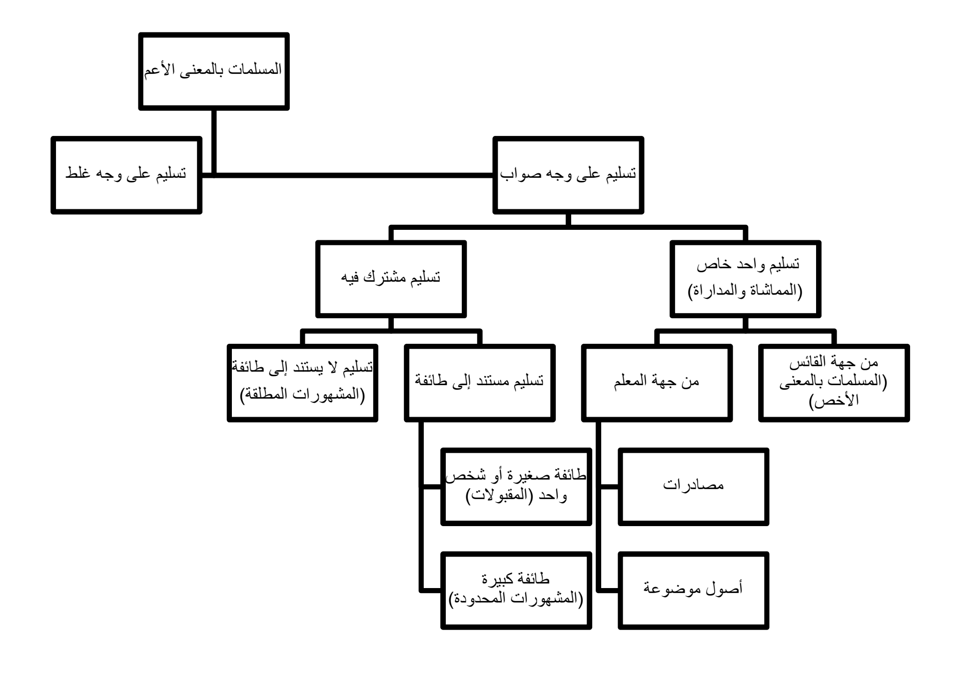

المسلمات في عبارة الشيخ هذه إما أن تُتسلّم بنحو صواب أو أن تُتسلّم بنحو غلط. ولا كلام لنا الآن في هذه.

أما ما كان بنحو صواب، فهذه إما مشتركة القبول، وإما مختصة بواحد خاص لإلزامه باعتقاد معين أو لحسن الظن به أو مع الإنكار، فالمختصة بواحد خاص هي ما عبّرنا عنه بالمماشاة أو المداراة.

أما المسلمات المشتركة القبول؛ فهي إما مشتركة بين جميع أفراد النوع، وهي المسماة بالمشهورات المطلقة وقد عبرنا عنها في تقسيمنا بالمشهورات

العامـة، وإمـا مشـتركة بـين أفـراد طائفـة معينـة كبيـرة، وهـي مـا أسـماه بالمشـهورات المحـدودة. أمـا المشـهور بـين أفـراد طائفـة قليلـة مـن النـاس والمقبول لدى شخص واحد فهما ما سُمي هنا بالمقبولات.

ولا يخفى عليك أن الأقسام الثلاثة الأخيـرة ـ أي المشـتركة الشـهرة بـين أفراد طائفة كبيرة، وتلك التي بين أفـراد طائفـة صـغيرة، والمقبولـة مـن قبـل شخص واحـد ـ جميعهـا فـروع المشـهورة الخاصـة التـي أطلقنـا عليهـا اسـم المقبـولات، إلا أن الشـيخ هنـا أخـرج المشـتركة عنـد طائفـة كبيـرة مـن المقبولات وعدَّها قسما برأسـه، مُطلِقـا عليهـا اسـم المشـهورات المحـدودة، فتأمل المخطط التالي قبل الخوض في بيان كلام الشيخ بشكل مفصل.



اعلم أن ((**ما يكون على سبيل تسليم صواب؛ فهو إما على سبيل تسليم مشترك فيه، وإما على سبيل تسليم من واحد خاص، يكون ذلك**)) أي التسليم من واحد خاص ((**نافعا في القياس الذي يخاطب به ذلك الواحد الخاص**)) متعلما كان أم مفكرا أم خصما، ((**ولا يكون التصديق به مما يتجه نحو المخاطِب والقيَّاس بل نحو المخاطَب، فلا ينتفع به المخاطِب والقيَّاس فيما بينه وبين نفسه ألبتة انتفاعا حقيقيا**)) واقعيا ((**أو مجردا**)) عن الغير، فينتفع به من حيث أنه يُلزم خصمه ويُفحمه، أما مجردا عنه فليس فيه أي نفع للقائس.

((**والذي على سبيل تسليم مشترك فيه؛ إما أن يكون رأيا**)) ـ ومصطلح الرأي ووجهة النظر يستعملان عند الفلاسفة عادة في القضايا العملية لا النظرية ـ، وهذا الرأي ((**يستند إلى طائفة**))، إن كانت هذه الطائفة كثيرة العدد، فمثاله (عدالة الصحابة) عند أهل السنة، أو (عصمة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام) عند الشيعة، وقد علمت الفرق بينهما. وإن كانت هذه الطائفة قليلة فمثاله (العقول العشرة) التي يقول بها المشاؤون، فقبول مقولتهم هذه للوثاقة بهم من قبل مجموعة قليلة يُعدُّ مما نحن فيه، ومن ذلك أيضا (حجية خبر الواحد) عند الفقهاء، أو (حدوث العالم زمانا) عند المتكلمين.

وقد تبيّن لك أن جميع هذه الأمثلة تندرج تحت عنوان واحد في التقسيم الآنف الذكر وهو المشهورات العامة.

ثم إن كان هذا الرأي مستندا إلى شخص واحد ـ وهذا ما يشمله قول الشيخ هنا ((**طائفة**)) كما سيصرح ـ فمثاله مطلق ما يؤخذ ويُقبل من ثقة ما، معصوما كان هذا الثقة أم معلما أم أي شخص آخر.

ولك أن تسأل هنا عن الفرق بين هذا وبين التسليم من واحد خاص؟ وبدورنا ننبّهك إلى أمرين لم يُغفلهما بحثنا السابق:

الأول: أن المسلَّم من واحد خاص لا يُنتفع به إلا مع وجود الغير ـ أصلا موضوعيا كان أم مصادرة أم إلزاما للخصم ـ، بخلاف ما نحن فيه.

الثاني: أن المسلَّم من واحد خاص لا يؤخذ على نحو اليقين ولا على نحو الظن[1]، وهذا بخلاف الرأي المستند إلى شخص واحد، فإنه يؤخذ ويقبل على نحو اليقين.

وبالعودة إلى ما يكون ((**على سبيل تسليم مشترك فيه**)) فإما أن يكون رأيا مستندا إلى طائفة معينة، ((**أو يكون رأيا لا يستند إلى طائفة**)) معينة، ((**بل يكون متعارفا في الناس كلهم قبوله وقد مُرّنوا**)) ودُرّبوا ونشؤوا ((**عليه، فهم**)) لا يشكّون فيه أبدا، ولكن ذلك لا يعني بداهة هذه القضايا والآراء. وكونها متيقنة لا يُشك فيها لا يدل على أوّليتها، وإن كان بعض هذه المشهورات قضايا أولية قد ذكرنا أن وضوحها وبداهتها هو

---

(١) قد تسأل: ماذا عن الأصل الموضوعي؟ والجواب: أن المأخوذ في طبيعة التسليم مطلقا هو حيثية عدم الاعتراض بحسب الظاهر بدوافع مختلفة، فهو في حكم المتيقن بحسب الظاهر، بغض النظر عن الحالة النفسية للمسلّم؛ من اليقين أو الظن أو الشك أو حتى الإنكار.

سبب شهرتها، وقد أخرجها الشيخ من المشهورات بقوله: **((وإن كان منه))**؛ فـ ـ من ـ التبعيضية أخرجت الأوليات من بقية المشهورات التي لا تصلح لأن تكون مبدأ للبرهان. من هنا يبدأ الشيخ بسرد الأسباب التي سوغت شهرة هذه القضايا، فيصور لك إنسانا عاقلا مميزا اعتبر أنه قد خُلق دفعة واحدة مدركا للأشياء، ولم يراع كل مسوغات الشهرة التي تشكل حدودا وسطى في هذه القضايا، التي منها مثلا العادات والتقاليد، ككون أعمال المنزل على المرأة وأعمال الرجل خارج المنزل[1]، ومنها الآداب والرسوم كاحترام الصغير للكبير، ومنها أيضا الحياء والخجل، فقد يكونا سببين لشهرة بعض القضايا كحجاب المرأة؛ إذ لا وجوب عقلي له، وإنما هو واجب شرعي مستند إلى العفة، ومنها كذلك المصلحة والاستقراء. وقد مر الحديث عنهما مع أمثلتهما في المشهورة العامة، هذا وقد يكون الخوف من انتقاد الناس سببا لشهرة بعض القضايا أيضا، فاحترام مجموعة من الأعراف والتقاليد خوفا من ذلك يجعلها مشهورة.

فالعادات والآداب والحياء والمصلحة والاستقراء والخوف كلها وسائط لثبوت محمولات القضايا المشهورة لموضوعاتها.

فإذا **((لم يلتفت))** هكذا إنسان **((إلى حاكم غير العقل))** النظري الأولي، وتصور بأنه لم يراع كل هذه الوسائط؛ فـ **((لم يُعَوَّد شيئا ولم يُؤدَّب ... ولم ينفعل عن الحياء والخجل ـ فيكون حكمه))** إذا انفعل

(١) هذه ليست عادة عامة تشمل الناس كلهم ولكنها مجرد مثال.

عنهما ((**خلقيا لا عقليا ـ ولم ينظر إلى موجب مصلحة ـ فيكون بوسط لا بضرورة**)) ذاتية أولية ـ ((**وأعرض عن الاستقراء أيضا**)) ـــ حتى لا يكون بوسط؛ إذ لو لم يعرض ((**فيكون بوسط ـ ولم يلتفت إلى أنه هل ينتقض عليه بشيء**))، ثم بعد كل ذلك ((**رام أن يشكك**)) في هذه القضايا نفسها أمكنه الشك فيها. فهذه القضايا إذاً لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون بديهية أولية، بمعنى ثبوت المحمول للموضوع فيها بلا وسط، وهذا لا ينفي أن يكون بعضها برهانيا، أي لحجة ومصلحة واقعية نفس أمرية، كما ذكرنا.

وإلى هذا أشار الشيخ بقوله: ((**وإن كانت صادقة، فصدقها ليس مما يتبيّن بفطرة العقل المنـزَّل المنزلة المذكورة**))، فهو يريد أن ينفي بداهتها ولا يريد نفي برهانيتها.

فإن قيل: إن (إمكان التشكيك بها) قضية ليست بديهية بذاتها، فكيف والحال هذه تثبتون بها عدم بداهة هذه القضايا؟

يقال: الحق أن هذه القضية ـ أي (إمكان التشكيك بالقضايا المشهورة) ـ بديهية؛ لبداهة وقوع الشك بها إذا لم يلتفت إلى حدودها الوسطى، فإذا غضضنا الطرف عن المصلحة مثلا، لما حكمنا بحسن الطاعات وقبح المعاصي؛ لأنها العلة في ثبوت الحسن والقبح لهما، فإذا خُلق الإنسان عاقلا دفعة واحدة، لم يكتف بتصور حسن العدل بدون تصور المصلحة للحكم بثبوت أحدهما إلى الآخر، بخلاف (الكل أعظم من الجزء)، فإن مجرد

تصور موضوعها ومحمولها والنسبة كاف في الثبوت.

وقد فُهم مما سبق أن هذه المشهورات ـ دون الأوليات منها ـ قد تكون كاذبة، وذلك مع عدم وجود وسط وحجة واقعية نفس أمرية، وقد تكون صادقة، ولكن تحتاج في أن تصير يقينا إلى وجود هذه الحجة، إلا أنها قد تكون في بعض الأحيان ((**بشرط دقيق لا يفطن له الجمهور**))، كما في توهمهم أن الصدق على إطلاقه حسن، مع أنه ليس علة تامة للحسن، ألا ترى أن الشارع قد جوّز الكذب في بعض الموارد، كتلك التي في الحرب وإصلاح ذات البين. فالصدق وإن كان فيه مقتضى المنفعة وكان في غالب الأحيان نافعا، إلا أنه ليس علة تامة لها حتى يكون نفعه دائميا، بل قد يشتمل في بعض الأحيان على مفسدة يكون الكذب فيها مشتملا على المصلحة والمنفعة، فلا يلتفت عامة الناس إلى هذه الموارد الدقيقة.

والذي ينبغي أن يُعلم أن الذي يكون علة تامة للحسن والقبح في المفاهيم القِيَمِيَّة الأخلاقية هو العدل والظلم، فالعدل على إطلاقه حسن، وكل القيم الأخلاقية الحسنة ترجع إليه رجوع النظريات إلى البديهيات؛ فالصدق حسن إن كان عدلا، لكنه إذا اشتمل على ظلم بات قبيحا، حاله في ذلك حال كل القيم الأخلاقية القبيحة التي ترجع إلى الظلم رجوع النظريات إلى البديهيات أيضا.

ثم إن الشيخ ادعى ((**أن جميع الأوليات أيضا مشهورة**))، ولا ينبغي لك أن تفهم من كلامنا السابق ما ادعاه الشيخ هنا، ففي ادعائه هذا نظر،

اللهم إلا إذا حملناه على الشأنية؛ أي أن من شأن كل الأوليات أن تكون مشهورة، وهذا لا إشكال فيه، لكنه لو كان قاصدا كونها مشهورة بالفعل، فإن النظر يثبت وجود أوليات كثيرة غير مشهورة، كـ(امتناع اجتماع السلب والإيجاب) و(امتناع سلب الشيء عن نفسه)، فلا شهرة لمثل هذه القضايا بين الناس، بل ليست بديهية التصور كما ذكرنا وإن كانت بديهية التصديق، نعم بداهة (الكل أعظم من الجزء) ووضوحها تصورا وتصديقا جعلها من المشهورات.

وكذلك ادعى الشيخ: ((**أن جميع المصدَّق بها متخَّيل ومحرِّك للخيال**)) وفي هذا تأمل أيضا.

نعم كلام الشيخ إنما يتم في العقول الضعيفة غير المدرّبة والمروّضة، التي لا تفهم المعنى الكلي إلا بعد وضعه في قالب جزئي، وقد بيَّنا إلباس المعقول ثوب المحسوس عند هؤلاء، وأن هذا أمر قهري عندهم لا مفر منه مع ضعف العقل وقوة الوهم، إلا أن الفلاسفة ليسوا كذلك، فكمال الإنسان أن يعقل لا أن يتخيل وكلام الشيخ على إطلاقه ليس تاما.

قال الشيخ: ((**وأما المصدق بها على سبيل تسليم غلط؛ فهو أن يسلّم المسلّم شيئا على أنه أمر آخر لمشابهته إياه ومشاركته في لفظ أو معنى على ما سنبين في موضعه، وهي المقدمات المشبّهة، كمن يقول: «كل عين باصرة»، ويكون ذلك مسلَّما له من حيث يفهم منه أحد معاني الاسم المشترك، ويأخذ بدله آخر فيحسبه أنه المسلَّم، أو يقصد به مغالطة حتى يقع**

**في أن يظن بنفسه أو يظن غيره أن الدينار يبصر، وكذلك من يسلّم أن «كل مسكر خمر»، وأخذ بدله ما يسكر بالقوة، وهذه هي المقدمات المشبهة)).**

أما ما تُسلّم بنحو غلط، فذلك يكون بانخداع الإنسان بما يُسلّم به على أنه صواب مع أنه في الواقع خطأ، وهذا النوع من المسلمات هو القضايا المشبهة مواد صناعة المغالطة[1].

ومقامنا الآن ليس في بيان أسباب المغالطة التي تصل إلى خمسة وعشرين سببا، منها ما هو لفظي ومنها ما هو معنوي، إلا أن الشيخ أشار في المثالين المطروحين هنا إلى سببين من هذه الأسباب:

السبب الأول: هو الاشتراك اللفظي، فأحد معاني الاسم المشترك كالعين مثلا هو العين الباصرة وقد تُسلّم تسلُّما صحيحا، إلا أن هذا قد يكون مدعاة لتسلُّم غلط بعد ذلك، بأن يُحكم للعين الجارية أو الدينار ـ كما مثل الشيخ ـ بما هو من شأن العين الباصرة، لاشتراك جميعها في لفظ واحد، فيقال: (الدنيار عين وكل عين باصرة فالدينار إذاً باصر)، أو يقال: (نبع الماء عين وكل عين باصرة فنبع الماء إذاً باصر).

فيثبت البصر للدنيار وللعين الجارية، وهذه المغالطة قد وقعت بسبب عدم تكرر الحد الأوسط الذي كان منشؤه الاشتراك اللفظي كما اتضح.

---

(١) و لتسمية هذه القضايا بالمشبّهات وجهان:

أحدهما: أن المسلّم بها قد أضاع نفسه بالتسليم فظن أنها حق والحال أنها باطل، فيكون قد تسلَّمها على شبهة.

ثانيهما: أنها تشبه القضايا الصائبة الصحيحة.

السبب الثاني: أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، وذلك في مثل (العنب خمر وكل خمر مسكر    فالعنب إذاً مسكر).

والعنب إنما هو خمر بالقوة وليس بالفعل، فأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وحصلت بالتالي المغالطة.

ولا يخفى أن المغالطة في هذه الأمثلة وغيرها قد تكون قهرية، أي أنها لا تكون مقصودة، وقد لا تكون كذلك؛ بأن يقصدها المغالط إما ليظن الآخرون بأنه يعتقد اعتقادا خاطئا، وقد نبَّه الشيخ لهذا القصد بقوله ((**أن يُظن بنفسه**))، أو ليوقع الآخرين فيها ويجعلهم يتبنون اعتقادا خاطئا.

فالمغالطة ليست قهرية دائما بل قد تكون اختيارية، وهذا مما لاينبغي أن يخفى عليك.

قال الشيخ: ((**فأما المظنونات؛ فهي التي تظن ظنا من غير وقوع اعتقاد جزم، وذلك إما لمشابهتها للأمور المشهورة، فتكون مشهورة في بادئ الرأي الغير المتعقب، فإذا تُعُقِبت عُلم أنها غير مشهورة، مثل قولهم: «انصر أخاك ظالما أو مظلوما»؛ فإن هذا يظن كما يقرع السمع ظنا ويمال إليه ميلا، ثم إذا تُعُقِب كان المشهور أنه لا يجوز أن ينصر الظالم أخا كان أو ولدا، لكنه في الحال يفعل فعله إلى أن يُتعقب.**

**وإما أن يقع بها الظن على سبيل القبول من ثقة، وإما أن يقع الظن بها من جهات أخرى ليس لأخذها على أنها مشهورات، كمن يرى عبوسا يأتيه فيظنه باطشا به. وهذه المظنونات إنما تنفع في المقاييس من حيث**

**إن بها اعتقادا، لا من حيث إن مقابلها يختلج في الضمير)).**

تم إلى الآن الكلام عن النحوين الأول والثاني من أنحاء التصديق الثلاثة التي تعرّضنا لها في بداية البحث عن مبادئ القياس، وبقي النحو الثالث وهو التصديق الظني الذي نفرغ من مبادئ الأقيسة بفراغنا منه.

ولابد في البداية من الالتفات إلى أن المظنون عند أهل اللغة هو المظنون الصرف والمحض، الذي يكون الحكم فيه على أحد طرفي النقيض مع تجويز وقوع الطرف الآخر، أي اعتقاد بوقوع طرف واعتقاد ثان بإمكان وقوع الطرف الآخر وقد مرّ بيانه، إلا أن الحكماء ألحقوا شبه اليقين بالظن وأطلقوا على الجميع ظنا.

فالظن عندهم أعم من الظن عند أهل اللغة، فهو الظن الصرف مضافا إليه شبه اليقين، الذي يكون الحكم والاعتقاد فيه بطرف ما مع عدم الاعتقاد الثاني، أو مع اعتقاد ثان غير برهاني ممكن الزوال وقد مر بيانه أيضا.

والحاصل أن المظنون عند الحكماء هو كل ما لم يكن متيقنا ببرهان ولا سبيل للجمهور إلى هكذا يقين ألبتة[1].

فما قاله الشيخ في المظنونات من أنها **((تُظن ظنا من غير وقوع اعتقاد**

---

(١) قد يقال في تفسير قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاَقُوا رَبِّهِمْ﴾ (سورةالبقرة الآية ٤٦) الذي ورد في سياق الحديث عن أحوال أهل الجنة: إن حمل الظن على اليقين، وتعليل ذلك بأن العرب تطلق الظن وتريد به اليقين في بعض الأحيان، لا ينسجم مع مذهب المحققين الحكماء، فينبغي حمله في هذه الآية على مصطلحهم، إذ لا يقين إلا لمن كان البرهان سبيله، والجنة ليست حكرا على هؤلاء ليقال: الذين يتيقنون من لقاء ربهم.

**جزم))**، يشمل اعتقاد وقوع الطرف الآخر أو عدم الاعتقاد إطلاقا، لا بل الاعتقاد بوقوع الطرف الآخر مع إمكان زوال الاعتقاد الأول.

أما أسباب الظن فقد تعرض الشيخ لبعضها، إذ ذكر منها ما هو معروف في كتب المنطق بالرأي المشهور غير المتعقَّب، أو المشهور في بادئ الرأي، فمن القضايا ما هو مشهور في الظاهر لشباهتها به، ويتسلَّمها الإنسان تسلُّما ظنيا غير يقيني، إلا أنه عندما يتعقَّبها ويدقق فيها يجدها كاذبة، كما في (انصر أخاك ظالما أو مظلوما)، إذ إن (انصر أخاك) مشهورة ومتيقنة لا خلاف فيها، لكن نصرة الظالم ليست مشهورة بل مشهورة القبح، إلا أن الابتداء في هذه القضية بنصرة الأخ يجعلها راجحة التوجه على نصرة الظالم، فعندما تباغت العقل ابتداءا دون تحقيق تجعل متلقيها يقبل بنصرة الأخ مطلقا وإن كان ظالما، فلا يستطيع رفضها عند مباغتتها للعقل، إلا أنه لا يقطع بها وإنما يأخذها على نحو الظن؛ لأنها ليست مشهورا حقيقيا، ففيها من الشهرة الحقيقية نصرة الأخ فقط، وإنما أشبهت المشهور ولم تكن نفسه بجعل نصرة الأخ هذه مطلقة تشمل من كان من الإخوة ظالما أيضا[1].

ومن أسباب الظن أيضا ما يؤخذ على نحو القبول من ثقة، وأبرز

---

(١) من هذا القبيل الكثير من الشعارات التي يأتي بها دجّالو السياسة لإقناع الناس والتأثير بهم، كوصف الليبراليين أنفسهم بالأحرار، ونعتهم المتدينيين بالمعقّدين والمقيّدين أو المكبّلين، فلا ريب في أن الحرية شيء جميل وحسن، والقيد أمر قبيح، ولكن عندما نتعقّب هذه الحرية نجدها عين العبودية والانقياد للقوى الشهويّة، وقس على هذا غيرها من الأوصاف كالاستقلال و.... فبمثل هذه يباغتون عقول الناس إلا أن التحقيق يظهر كذبها.

مصاديقه خبر الواحد الثقة عند الفقهاء، ثم لا يخفى عليك أن خبر الثقة هذا قد يدخل في المقبولات القطعية، فلربما صُدِّق الثقة تصديقا قطعيا، ولربما لم يُقطع بخبره وإنما يُظن به فقط، وعليه يكون خبر الثقة داخل في اعتبارين: أحدهما المقبولات التي أنف ذكرها والآخر هو المظنونات، فعند أخذه أخذا يقينيا يكون مقبولا، ومظنونا عندما يؤخذ أخذا ظنيا. ولعلك عند التأمل في خبر الثقة ترى هذين الاعتبارين بوضوح؛ فترى عوام الناس يقطعون بصدوره أما الفقهاء فلا؛ إذ لا خلاف بينهم في إفادته الظن فقط. نعم هو معتبر إلا أنه كذلك بلحاظ الحجية، أي المنجزية والمعذرية في الأحكام الشرعية، وهذا ما تواطئت عليه سيرة العقلاء، فحياتهم العملية قائمة على الظن لا اليقين البرهاني، ولو أنها لم تقم عليه لما تحرك أي أحد من مكانه. لكن لا ينبغي أن تغفل عن أن محركية الظن وترتيب الأثر العملي عليه إنما تكون مع إلغاء الطرف الآخر، أي الطرف المظنون، سواء أكان هذا الإلغاء اختياريا أم كان قهريا، فيُنزَّل الظن في الواقع منزلة العلم والقطع؛ إذ لا محركية إلا للقطع، فلا يمكن أن يتحرك المرء إن لم يكن قاطعا، وما يحركه في الخبر الظني هو تنزيله في مقام العمل منزلة العلم والقطع[1].

---

(١) وهنا تكمن مشكلة خطيرة، وهي أن نتعامل مع المظنونات معاملة اليقينيات في المقام النظري العقائدي، يعني أن نسري ما هو من شأن السيرة العقلائية العملية إلى ما هو من شأن العقل النظري، فتصبح القضايا المظنونة في معرض الاعتقاد، والتي ربما كان كثير منها خرافيا، فتؤخذ من عامة الناس مقطوعة ومعتقدا بها، كل ذلك لتنزيلنا الظن منزلة القطع في

لا بل إن جميع ((**المظنونات إنما تنفع في المقـاييس**)) ولـيس فقـط في مقام العمل، ولكن ((**من حيــث إن بهــا اعتقــادا، لا مــن حيــث إن مقابلها يختلج في الضمير**))، فلابد ـ حتى تؤخذ هذه القضايا في القياس ـ من إلغاء احتمال الطرف الآخر حتما، فعندما يعتلي الخطيب المنبر وينقل مـا رواه الثقة لا يصـرح باحتمـال الكـذب، وإن فعـل كـان خطيبـا فاشـلا؛ إذ لا يرتب الجمهـور علـى هـذا الخبـر المصـرح باحتمـال كذبـه أي أثـر عملـي، فالغاية من الخطابة إقناع الجمهور، ولا يكون ذلك إلا على أساس القطع بما يُلقى عليهم، وإن كان الخطيب يقطع ـ مع الغفلة العمدية عن الطرف الآخر ـ فهو إنما يفعل ذلك ليقطع الجمهور.

بهذا نكون قد ذكرنا سببين من أسباب الظن على سبيل المثال لا الحصر، فقد يقع الظن ((**من جهات**)) وأسباب ((**أخرى، ليس**)) فقـط ((**لأخــذها على أنها مشهورات**))، وإنما المهم هو تحقق الملاك بمـا تورثـه مـن ظـن وترجيح.

قال الشيخ: ((**فإذاً جميع المشهورات وما سلف ذكره أيضا معهــا نــافع حيث تنفع هي لأنها معتقدة.**

**فأي صناعة جاز فيها استعمال المظنونات جاز اســتعمال المــذكورات قبلها كلها. وكذلك المشهورات إنما ينتفع بها لا من حيث إنها قد يجــوز**

---

سيرتنا العملية، ثم لا يخفى أن ترتيـب الأثـر علـى قـوة المحتمـل خـارج تخصصـا عـن الظـن وليس من موارده، فتنبَّه.

**أن يتشكك فيها، بل من حيث هي معتقدة اعتقادا لا يختلج مقابله، فيكون ما قبلها من الأمور الضرورية إذا اعتقدت وسلمت نافعا نفعها، فيصلح استعماله حيث يصلح استعمال تلك.**

**وأما الضروريات الوهمية فإنها بالحري أن تكون أقوى من المشهورات، لا في النفع بل في شدة إذعان النفس الغير المقومة لها، فربما بقيت مشهورة وربما صارت شنعة، فتكون كاذبة وشنعة معا، وتكون صيرورتها شنعة ليست بسبب أمر يدعو إليه من الغرائز والأخلاق والمصالح، بل لما يدعو إليه العقل)).**

قد ذكرنا سابقا أن القياس كاسب للتصديقات،كما أن الحد كاسب للتصور، فأي قضية تفيد وتورث التصديق مطلقا تنفع في القياس، يعني أنها تصلح لأن تكون مبدأ من مبادئ القياس، سواء أفادت تصديقا يقينيا أم تسليميا أم ظنيا، وسواء أكان التصديق بسبب الضرورة الذاتية أم كان بسبب الشهرة ـ بأسبابها المختلفة ـ أم بسبب الظن. فبأي نحو من الأسباب كانت هذه القضية تصلح لمبدئية القياس طالما أنها تورث التصديق.

ويجب أن يُعلم أن القضايا التي تفيد أنحاء التصديق الثلاثة ـ وليس فقط ما تفيده المظنونات ـ عندما تستعمل في الدليل ينبغي أن لا يختلج في الضمير أو يخطر بالبال احتمال وقوع الطرف الآخر فيها ـ إن كان هناك احتمال لهذا الطرف ـ، فيُتعامل معها معاملة اليقينيات، وإلا لما صح الاستدلال بها.

فالقائس والمستدل عندما يضع صغرى وكبرى قياسه لابد أن يضعهما

في مقام الاستدلال بنحو اليقين ظاهرا، ولا يلتفت ولا يُلفت نظر الآخرين إلى احتمال الطرف الآخر منهما، أي احتمال الخطأ؛ إذ كيف يحتمل الخطأ في قضية ويضعها كمقدمة ومبدأ لقياسه ودليله؟! فما يحتمل الخطأ يحتاج في حد ذاته إلى دليل، كأن يأتي شخص ويريد أن يستدل على (حدوث العالم)، فيورد في سياق استدلاله أن (العالم متغير) كمقدمة صغرى، ويصرح بأنها تحتمل الخطأ، ولا شك في هذه الحال أنها لا تصلح كمقدمة في دليله، فلا يحق لمن أراد الاستدلال أن يحتمل في مقدمته الخطأ، ويلتفت أو يُلفت النظر إليه، بل لابد في مقام الاستدلال من القطع واليقين بالمقدمة، وذلك باغفال النظر عن الطرف الآخر فيها.

وقد يُشكِل البعض على الشيخ في كلامه هذا بما حاصله: أن الشيخ عندما قسم التصديق في الفصل الأول من هذه المقالة إلى يقيني وشبه يقين وظني، ذكر أنه لابد من أن يكون الحكم الثاني ملاحظا بالفعل أو القوة القريبة من الفعل، وها هو هنا يؤكد على إغفال الحكم الثاني، أي التعامل مع جميع الأنحاء على أنها يقين، وهذا ليس إلا ضربا من التناقض.

إلا أن هذا الوهم يُدفع بالتنبيه إلى مقامين لابد من التفريق بينهما:

الأول هو مقام التصديق، وهذا هو الذي ينقسم إلى تلك الأقسام المذكورة في أول الكتاب، والثاني هو مقام الاستدلال؛ أي استعمال القضية في القياس والدليل، فالأقسام المذكورة للتصديق سابقا هي ما استفيد من القضية من حيث هي هي وما تفيده في ذاتها، لا من حيث إنها مبدأ للقياس، فلا ينبغي الخلط بين هذين المقامين. فالقائس إذا كان استدلاله ظنيا، فإنه

يأتي به على نحو اليقين ويتعامل مع قضاياه معاملة القاطع والمتيقن بها، لكنه عندما يُسأل عن مقدماته في نفسها تجده يصرح بأنها من حيث هي هي ظنية وتحتمل الطرف الآخر.

كل ذلك لأن الاستدلال للآخرين إما لإلزامهم أو لإقناعهم، ولا يمكن إقناع الناس وإلزامهم بالشك والترديد. وعليه لابد من حمل ما يطرح عليهم على اليقين والقطع.

ومن هنا لم يكن في البين فرق بين القضايا بديهية كانت أم مشهورة أم ظنية، فكلها تنفع في القياس؛ لأنها تفيد التصديق أولا، ولتعامل القائس معها معاملة المعتقدة المتيقنة ثانيا. وهذا ما ينسجم مع ماهية القياس، فهو كما ذُكِر في كتب المنطق «قول مؤلف من أقوال إذا سُلّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر»[1]، فالمهم أن تُسلّم المقدمات بأي نحو كانت هي في نفسها.

أما الضروريات الوهمية فلا شك في مبدئيتها للقياس، بل يترقى الشيخ ويقول: إنها أولى من المشهورات في ذلك وأقوى منها، إلا أن أقوائيتها وأولويتها هذه ليست من حيث النفع، فهما وغيرهما من القضايا في النفع على حد سواء؛ إذ لا تشكيك فيه لأنه حصول مطلق التصديق، وإنما بلحاظ الإذعان. فالضروريات الوهمية أشد إذعانا لدى النفس من المشهورات؛ لأن الخلاف لا يحتمل فيها بنظر المتوهم، وقد قلنا: إن مثل (كل موجود في

(١) «الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس / ج١ / ص٢٣٣.

مكان) بديهية بل صادقة بلحاظ الوهم؛ لأنه يقصد خصوص الموجود الجسماني ـ إذ لا يمكنه تصور موجود ليس بجسماني مادي لعدم تصوره المعقول إلا بثوب محسوس ـ، ولكن لعدم تقييده الموجود بالجسماني يأخذها مطلقة، فتكون بحكم العقل كاذبة بلا ريب.

فتلازم الموضوع والمحمول تلازم ذاتي في الضرورة الذاتية الوهمية، وليس بأسباب خارجية كما في المشهورات من عادات وآداب ومصالح؛ لذلك كانت أشد إذعانا منها، إلا أن ذلك ـ أي شدة الإذعان ـ إنما يكون في خصوص ((**النفس الغير المقومة**))، فقد أراد الشيخ بهذا الوصف الذي نعت به النفس تلك التي لا تكون مرتاضة بالرياضية العقلية.

ثم يختم الشيخ عبارته هذه بالإشارة إلى أمرين:

الأول: في شهرة القضايا الضرورية الوهمية، فإنها معلّقة على عدم انكشاف حالها؛ إذ لو افتُضِح أمرها وعلم خطؤها أصبحت حينئذ شنيعة شاذة[1].

الثاني: في سبب شناعتها، فإن صيرورتها شنعة ليس لمخالفتها لأسباب الشهرة من عادات وآداب وأخلاق ومصالح، بل لأن العقل هو الذي كذّبها وأبطلها،

---

(١) لا يخفى أن من البديهيات العقلية ما هو شنيع غير مشهور، وهذا مما لا يُقبل في صناعة الجدل، مع أنه مبدأ من مبادئ صناعة البرهان، فلا اطراد بين مبادىء كل منهما. وما أردناه من هذا الهامش هو الإشارة إلى الوجه في حث النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام على تكليم الناس على قدر عقولهم؛ لأن الحق قد يكون باطلا لدى مجموعة من الناس لمجرد شناعته وشذوذه وعدم شهرته، فهو في نظرهم باطل وإن كان في نفسه حق، فلابد حينئذ من تكليم الناس على قدر عقولهم حتى لا تُظلم الحقيقة وتضيع.

وأصبحت بالتالي مشهورة البطلان، فالعقل في الواقع هو الذي شنّعها[1].

قال الشيخ: ((**فإذاً مبادئ القياسات مخيلات، ومحسوسات، ومجربات، ومتواترات، وأوليات، ومقدمات فطرية القياسات، ووهميات ومشهورات مطلقة، ومشهورات محدودة، ومسلمات، ومقبولات، ومشبهات، ومشهورات في بادئ الرأي الغير المتعقب، ومظنونات ظنا. فهي أربعة عشر صنفا**)).

بعد أن تم الحديث عن مبادئ القياس بشكل تفصيلي، ذكرها الشيخ هنا

---

(١) وهذا الأمر غاية في الأهمية؛ أن يكون المشهور ما حكم العقل بأحقيته والشنيع ما حكم ببطلانه، فشتان بين مشهورية الحق ومشهورية الخرافة.

ثم لا يخفى عليك أن الترويج للمعقولات الحقة وإلباسها ثوب الشهرة هو فائدة ولاية الأنبياء والأئمة والحكماء على المجتمعات البشرية، فالناس غالبا لا بشرط من جهة الاقتداء بولاة أمورهم، إن قيل لهم: (الله جسم) قالوا هو كذلك، وإن قيل لهم: (إنه سبحانه ليس بجسم) أقروا بذلك، فالوالي الحكيم ـ معصوما كان أم غير معصوم ـ يروّج العقائد الحقة، وهذه من أهم وظائفه، والبون شاسع بين والٍ مؤمن حكيم ينشر العقائد الحقة على المستوى النظري والفضائل على المستوى العملي، وبين آخر سفيه ظالم يروّج البدع والخرافات على المستوى النظري والفسق والفجور والانحلال الخُلقي على المستوى العملي، فلا أمل في فاقد الشيء الحسن إذ لا يعطيه.

وهنا تظهر أهمية وخطورة الحاكم في الإسلام، فالحاكم أصل من أصول هذا الدين، وصلته وثيقة بالمجتمع لترويج الحق فيه وبسط العدل، وهذه الحاكمية التشريعية القانونية هي انعكاس لحاكمية العقل التكوينية في النظام الأصلح ـ أي مطابقة النظام التشريعي للنظام التكويني ـ الذي هو الهدف والغاية من بعث كافة الشرائع السماوية والرسل، وعلة الخلق ـ كما ورد في محلّه ـ هي تعقل هذا النظام الأصلح.

مرتّبة وفق تعرّضه لها فكانت أربعة عشر صنفا، جميعها صالح لمبدئية القياس، وتوزيعها على الصناعات الخمس كالتالي:

المحسوسات والمجربات والمتواترات والأوليات والفطرية القياس هي مبادئ البرهان، والمشهورات المطلقة والمشهورات المحدودة والمسلمات مبادئ الجدل، أما المقبولات والمشهورات في بادئ الرأي غير المتعقّب والمظنونات ظنا فهي مبادئ الخطابة، والمخيلات مبادئ الشعر، أما المغالطة فمبادؤها الوهميات والمشبهات.

ثم لا يخفى عليك أن مراد الشيخ من المسلمات هنا المسلمات بالمعنى الأخص، وهي التي يكون التسليم بها من واحد خاص لإلزام خصمه وإفحامه، وليست تلك التي بالمعنى الأعم، أي ما يكون التصديق بها على نحو تسليمي، كما اتضح لك سابقا.

وقد يقال إيرادا على ما ذكرناه سابقا ـ من أن الشعر المنطقي أعم مطلقا من الشعر العروضي خلافا للمشهور الذي ذهب إلى أن النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه ـ: إن المخيلات وصف للقضايا كما تبيّن لنا هنا، وليست وصفا للموسيقى الداخلية التي تفرزها أوزان الشعر وقوافيه، فكيف توسع دائرة موصوف المخيلات ليشمل الموسيقى أيضا؟

وفي رد هذا الإيراد نقول: لا شك أن المقصود من المخيلات هو القضايا، كما أن غيرها من اليقينيات والمشهورات المقصود به ذلك أيضا، إلا أن المهم هو النحو الذي أخذت به المخيلات؛ أهو نحو الطريقية أم أنه نحو الموضوعية؟ وقد فصلنا ذلك سابقا، لكننا وبلسان آخر نقول هنا: هل

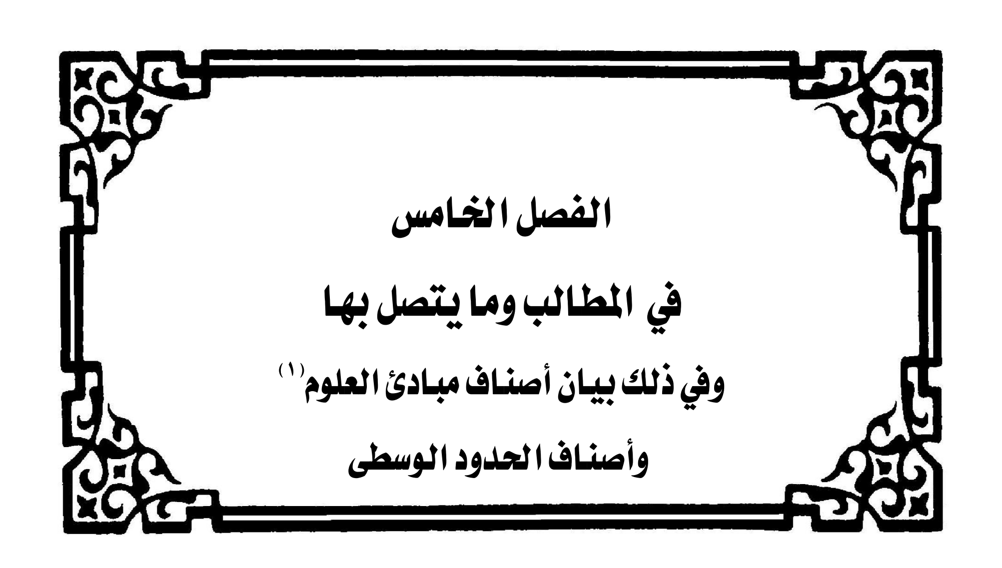
المقصود بهذه القضايا ما كانت مخيلة بالذات، أم أن الأعم من المخيلة بالذات والمخيلة بالغير هو المقصود؟

والأدق فيما نراه ونتبناه هو أن المخيلات أعم من أن تكون مخيلة بالذات أم مخيلة بالغير. فالمخيلة بالذات هي المجاز والتشبيه وغيرها مما علمته سابقا. والمخيلة بالغير كالقضايا العلمية التي لم يقم عليها البرهان بعد، وقد صيغت صياغة شعرية في سياق موسيقي وفق الأوزان والقوافي العروضية. فالتصديق في هكذا قضايا لا يكون لصرف ثبوت المحمول للموضوع، بل لِموسيقى الوزن والقافية دخلٌ في التأثير على التصديق وإن كانت علمية، ولكي نضمن ـ كفلاسفة وحكماء ـ تصديقا عقليا محضا لا يشوبه أي شيء آخر نعترض على صياغة القضايا العلمية في أسلوب شعري. نعم لا بأس بصياغة المطالب والقضايا العلمية بأسلوب شعري مشتمل على موسيقى الوزن والقافية، أو سبكها بأسلوب خطابي، لكن ذلك بعد قيام البرهان عليها والتصديق بها بهدف ترويجها بين العامة، فهكذا صياغة تكون مرحلة ثانية تمر بها هذه القضايا بعد المرحلة الأولى التي لابد لمدعي الحكمة منها وهي البرهنة عليها.

قال الشيخ: ((**وها هنا قسم من مبادئ المقاييس، وهي التي ليست مبادئ من جهة القائس نفسه، فإن أقسام الذي يكون من جهة القائس هو ما قلناه، ولكن هي مبادئ من جهة المعلم، وهي أن يكلف المعلم المتعلم تسليم شيء ووضعه ليبني عليه بيان شيء آخر فيسلمه ويضعه، وهذه هي**

**الأمور التي تسمى أصولا موضوعة ومصادرات)).**

يتعرض الشيخ في هذه العبارة إلى مبدأ من مبادئ القياس، لكنه ليس من المبادئ الأربعة عشر المذكورة، فهو يتفق معها في وجه ويختلف في وجه آخر. أما الأول فهو النفع الحاصل منه بتأديته إلى التصديق، وهذا ما جعله صالحا لأن يكون مبدأ في القياس، وأما الثاني فيختلف معها في أنه ليس بيّنا ولا مبيَّنا مطلقا؛ لذلك لا يمكن أن يكون من جهة القائس، إذ ينبغي على القائس أن يستعمل مبادئ بيّنة أو مبيّنة بأي نحو من الأنحاء، فلابد أن يكون من جهة المعلم بتسليم المتعلم بها ـ إذ لا يمكن القياس بدون التسليم بمبادئه كما قد عرفت ـ بأمر من معلمه حتى يبني عليها بقية المطالب العلمية، فإن كان التسليم بها مع طيب خاطر تُسمى أصلا موضوعيا، وإن كان مع إنكار تُسمى مصادرة وقد مرّ بيانهما.



# الفصل الخامس

## في المطالب وما يتصل بها

### وفي ذلك بيان أصناف مبادئ العلوم[1] وأصناف الحدود الوسطى

(١) التصورية والتصديقية التي تشكّل رأسا من الرؤوس الثمانية للعلم.

قال الشيخ: ((**أما المطالب بحسب ما يحتاج إليه ها هنا فإنها بالقسمة الأولى ثلاثة أقسام، وبالقسمة الثانية ستة. أما بالقسمة الأولى فمطلب «ما» ومطلب «هل» ومطلب «لم»**.

**ومطلب «ما» على قسمين: أحدهما الذي يطلب به معنى الاسم، كقولنا ما الخلاء وما العنقاء؟ والثاني الذي تطلب به حقيقة الذات، كقولنا ما الحركة وما المكان؟**

**ومطلب «هل» على قسمين: أحدهما بسيط وهو مطلب «هل الشيء موجود على الإطلاق»، والآخر مركب وهو مطلب «هل الشيء موجود كذا أو ليس موجودا كذا»، فيكون «الموجود» رابطة لا محمولا، مثل قولك «هل الإنسان موجود حيوانا أو ليس موجودا حيوانا؟»**

**ومطلب «لم» على قسمين: فإنه إما بحسب القول وهو الذي يطلب الحد الأوسط، وهو علة لاعتقاد القول والتصديق به في قياس ينتج مطلوبا ما، وإما بحسب الأمر في نفسه، وهو يطلب علة وجود الشيء في نفسه على ما هو عليه من وجوده مطلقا أو وجوده بحال**)).

أشرنا فيما سبق إلى أن التفكير عبارة عن حركتين، الأولى انتقال من

المطالب إلى المبادئ ثم العود منها في الثانية إلى المطالب مرة أخرى، فالمبادئ التي تم الفراغ منها في الفصل السابق والمطالب التي يتكفّل هذا الفصل بإيضاحها وتفصيلها هما طرفا عملية التفكير وقوامها. وقد تعرض الشيخ في الفصل الثالث إلى العلم السابق لكل تعليم وتعلم ذهني، واتضح هناك أن العلم السابق هو مبادئ التصورات ومبادئ التصديقات، أي أجزاء الأقوال الشارحة وحدود الأقيسة، ثم تعرض في الفصل الرابع إلى مبادئ الأقيسة مفصلا، وإنما لم يتعرض لمبادئ الحدود؛ لأنه فرغ منها مفهوميا في الإيساغوجي ومصداقيا في المقولات[1].

وهاهو هنا بعد الفراغ من المبادئ يدخل في المطالب. فيُقسّم المطالب بالقسمة الأولى إلى مطالب أصلية وأخرى فرعية، والأصلية سارية الاستعمال في شتى العلوم؛ حقيقية كانت هذه العلوم أم اعتبارية؛ إذ لا يخلو منها علم.

وأما الفرعية فبخلافها؛ لأنها مختصة ببعض العلوم دون البعض الآخر، فمطلب (أين هو) أو (متى هو) مثلا لايستعملان في علم الفلسفة، وإنما يختص استعمالهما في العلوم المادية فقط، كالطبيعيات وما يتفرّع منها. فالمطالب الفرعية ليست عامة، وسيأتي في سياق بحثنا إمكان الاستغناء عنها بالمطالب الأصلية. وعليه فسبب تسميتها بالفرعية إذاً أمران:

الأول: أنها ليست شاملة، فلا تسري في جميع العلوم وإنما محصورة في

(١) فالجنس والفصل هي مواد المفاهيم، والمقولات هي مواد المصاديق، وأما صورتها الترتيبية فهي في باب المعرف؛ أي البدء بالعام ثم الخاص، ولبداهة الصورة لا يُتعرض لها هناك.

بعضها فقط.

الثاني: وهو الأهم، أنه يمكن تعويضها والاستغناء عنها بالمطالب الأصلية.

ولنبدأ أولا ببيان المطالب الأصلية، فإنها تنقسم إلى تصورية وتصديقية؛ لأن أي طالب علم في أي مدرسة أو جامعة في العالم إما أن يطلب مجهولا تصوّريا أو أن يطلب مجهولا تصديقيا. ولا مطلب آخر يُطلب وراء هذين المطلبين، فالمطلب الذي يُطلب به التصور هو مطلب (ما هو)، أما ما يُطلب به التصديق فهو مطلب (هل هو) ومطلب (لِمَ هو). وعليه تكون أصول المطالب بالقسمة الأولى ثلاثة. واحد منها للتصور وإثنان للتصديق.

وفي القسمة الثانية نجد أن كل واحد من هذه المطالب الثلاثة ينقسم إلى مطلبين: فمطلب (ما هو) ينقسم إلى (ما الشارحة) التي يُسأل بها عن معنى اللفظ وشرح الاسم، و(ما الحقيقية) التي يُسأل بها عن ماهية الشيء وحقيقته، بيان ذلك: أنه لو ورد لفظ الجن مثلا، فإن أول ما يتبادر إلى ذهن الجاهل به هو السؤال عن معناه، فيسأل: ما معنى الجن؟ وهذه هي (ما الشارحة) التي يكون السؤال بها عن شرح معنى اللفظ فقط، إلا أن (ما الحقيقية) قد قلنا أنها سؤال عن ماهية الشيء، والسؤال عن الماهية فرع تحققها في الأعيان؛ لأن الشيء إن لم يكن متحققا وثابتا فلا حقيقة له ولا ماهية؛ إذ لا معنى لكون الشيء المعدوم ذا حقيقة، وعلى هذا فإن السؤال عن الماهية يأتي بعد إثبات وجودها وتحققها في الأعيان. نعم قد يُبتدأ السؤال بـ(ما الحقيقية)، لكن ذلك إنما يكون لدى العالم بوجود الشيء،

كمن يسأل: ما المكان؟ أو ما الزمان؟ أو ما الحركة؟ فوجود هذه الأمور غيرُ خفي على أحد، وتمثيل الشيخ لمطلب (ما الحقيقية) بها لا تخفى لطافته؛ لأن إنيّتها مسلمة لكن ماهيتها خفية، بل هناك آراء متعددة في ماهيتها مع اتفاق الجميع على وجودها، بخلاف ما مثل به الشيخ لمطلب (ما الشارحة)، وهو السؤال عن الخلاء أو العنقاء، فلا تصل النوبة للسؤال عن حقيقتها مع عدم الفراغ من وجودها.

فلنا أن ندعي بأن السؤال عن الحقيقة بـ(ما الحقيقية) لا يكون في الواقع إلا من فئة خاصة من الناس هم طلاب الحقيقة المتفلسفون؛ لأن السؤال عن كنه الزمان وحقيقته ـ مثلا ـ سؤال فلسفي قد لا يخطر ببال عامة الناس في تمام أدوار حياتهم. نعم لا تختص (ما الشارحة) بفئة من المجتمع البشري دون أخرى.

ثم إنك قد علمت في صناعة المنطق ـ وكذا في بداية الكتاب ـ أن التعريف إما لفظي وإما معنوي، والمعنوي إما ماهوي أو شرح الاسم.

وتبيّن لك أن اللفظي ليس تعريفا علميا؛ إذ لا يمنح السائل أيّ معنى جديد، فهو ليس إلا تعريف لفظ بلفظ آخر، كالحاصل في قواميس اللغة، فإنها تكشف عن لفظ مجهول لدى السامع بلفظ آخر، ليس أكثر، كمن يجهل لفظ (water) أو (آب)، فيلجأ إلى قاموس إنجليزي عربي أو فارسي عربي، ويكشف له لفظ الماء عنهما ولا يعطيه أي معنى جديد؛ لأن معنى الماء وهو (جسم رطب مبرّد) موجود لديه من الأساس.

وتبيّن لك أيضا أن المعنوي الماهوي تعريف علمي، لما فيه من معاني، بل

حقائق يكسبها من كان جاهلا بها، فهو تعريف حقيقي؛ لأنه لا يكون إلا للماهيات أي لحقائق الأشياء. ومن هنا يعلم أن هذا التعريف هو الذي يقع في جواب (ما الحقيقية)، ولا ينبغي لك الغفلة عن أهميته، فإن حقيقة الشيء التي لا تحصل إلا به ستكون بعد ذلك موضوعا للأحكام العقلية. وإن لم تُعلم حقيقة الموضوع لن تكون الأحكام التي تُحمل عليه أحكاما له.

وبتعبير آخر: إن لم نتصور الموضوع تصورا حقا ـ سيأتي لاحقاً معنى الحق ـ فلن يكون التصديق بما يُحمل عليه من أحكام حقا.

وتبيّن لك أيضا أن المعنوي المسمى بشرح الاسم تعريف علمي لنفس الضابط المذكور؛ فإنه يعطي السائل معنى لم يكن محيطا به من قبل، إلا أن هذا المعنى لا يعدوكونه معنى عرفيا، لذلك لم يكن تعريفا حقيقيا كسابقه.وهذا التعريف هو الذي يقع في جواب (ما الشارحة)، فلا تخلط بينه وبين التعريف اللفظي، إذ بات واضحا لديك الفرق الذي بينهما[1].

أما مطلب (هل هو) فينقسم إلي قسمين أيضا هما: (هل البسيطة) و (هل

---

(١) ولقائل أن يقول: قد مر منكم سابقا أن شرح الاسم تعريف معنوي اعتباري، فلا يكون إلا للمعاني الاعتبارية كالملكية والزوجية و.... فهل (ما الشارحة) لا يُسأل بها إلا عن المعاني الاعتبارية؟ كيف وسيأتي ترتيب هذه المطالب، وأن المسؤول عنه جميع الأشياء، وليس فقط الملكية والزوجية وغيرها من الأمور الاعتبارية. نعم لا يُسأل عن المعاني الحقيقية إلا بـ (ما الحقيقية).

وفي الرد نقول: إن المعاني مطلقا قبل تحققها اعتبارية؛ لأنها معاني الألفاظ لا الذوات، وليس لهذه إلا (ما الشارحة)، وأما المعاني التي ثبت تحققها فتثبت لها علاوة على (ما الشارحة) (ما الحقيقية)، أي معنى ذواتها المتحققة.

المركبة).

واعلم ـ قبل تفصيل الكلام فيهما ـ أن المناطقة شايعوا علماء البلاغة باقتصارهم على (هل) التي لا تستعمل إلا للتصديق، وإلا فمن الممكن السؤال عن المجهول التصديقي بالهمزة أيضا، إلا أن المتفق عليه أن (هل) للتصديق فقط، بينما تستعمل الهمزة للتصور والتصديق معا. ثم إنمايُسأل بـ (هل) عن وجود الشيء، ولكن يُسأل بها تارة عن أصل وجوده، وأخرى عن نحو وجوده.

ولك أن تقول: يُسأل بها تارة عن ثبوت الشيء وأخرى عن ثبوت شيء لشيء. فإن كان السؤال عن أصل وجود الشيء سُميت (هل) حينئذ بـ(هل البسيطة)، كأن تسأل عن الجن بعد أن تعرف معناه: هل الجن موجود؟ وإن كان السؤال بها عن نحو وجود الشيء سُميت (هل المركبة)، كأن تسأل عن الجن بعد معرفة حقيقته: هل الجن حادث؟

فالجن مفروغ الوجود والتحقق في سؤالك هذا، لكنك تسأل عن ثبوت شيء له. فـ(هل) هنا مركبة من هليّتين، والسؤال بها سؤال عن وجودين؛ لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فهناك هلية عن ثبوت عقد الوضع في نفسه، وهلية عن ثبوت عقد الحمل، إذ إنك عندما سألت: هل الجن مادي؟ فإن سؤالك هذا في قوة قولك : هل الجن الموجود موجودة له المادة؟ لأن السائل عن مادية الجن معترف بوجود الجن أولا، وإلا فلا معنى للسؤال عن شيء معدوم، فالسؤال إذاً مستبطن لوجودين: وجود الموضوع ووجود المحمول له.

من هنا يُعلم أن الوجود في الهلية البسيطة وجود محمولي؛ لأن الوجود هو المحمول على الشيء المسؤول عن وجوده، وهو معنى اسمي ـ كما لا يخفى ـ، بينما الوجود في الهلية المركبة وجود رابطي؛ لأنه يربط بين شيئين، فيكون بذلك معنى حرفيا. فقولك (العالم حادث) تريد به (العالم هو حادث)، إلا أن العرب قد شاع استعمال القضايا الثنائية عندهم بدون الضمير الرابط بخلاف الفرس، فإنهم يأتون بالرابط في كلامهم ولا يستغنون عنه، إذ يقولون في مثالنا هذا (عالم حادث است)، فالرابط هو كلمة (است) التي تعني بالعربية (يكون).

أما مطلب (لِمَ هو)، فبعد إثبات وجود الشيء أو نحو وجوده، يأتي السؤال بـ (لِمَ هو) عن دليل ثبوت الشيء في نفسه أو دليل ثبوت شيء له. فـ (لِمَ هو) تسأل عن علة الوجود، سواء أكان الوجود بسيطا أم كان مركبا.

وهذا السؤال يكون عن العلة الإثباتية تارة، وأخرى عن العلة الثبوتية. وهنا بيت القصيد والمهم فيما نحن فيه، بل ربما كان كل ما تقدم من كلام مقدمة لهذا المطلب.

فالأصل في الأدلة أن يكون السؤال عنها بـ (لِمَ هو) والجواب عليها بـ (لأنه)، فهو للتعليل وما يقع بعده في الجواب هو الحد الأوسط والعلة.

ثم إن غرض الشيخ من الإشارة إلى وجوب الالتفات والتفريق بين (لِمَ هو) الإثباتية وتلك الثبوتية، هو توضيح كيفية وموضع تحقق البرهان ووقت حصوله، فلا يعني السؤال بـ (لِمَ هو) طلب البرهان، وإنما يعني طلب مطلق

الدليل الذي يفيد التصديق، أيا كان الوسط الواقع بعد التعليل بـ (لأنه)؛ الشهرة أم الاستقراء أم المنام أم خبرالثقة، ومثل هذا ليس برهانا، وإن كان دليلا يكتفي به عامة الناس لعدم التفريق عندهم بين مقامي الإثبات والثبوت، الأمر الذي أدّى إلى جهل فئة من الماديين في فهمهم للبرهان، فتوهموا أنه مطلق الدليل، وعليه كان كل ما يقع بعد (لأنه) عندهم عبارة عن وجهة نظر[1].

وهذا صحيح لا ضير فيه في مقام الإثبات، فمقام الإثبات ما لم يقترن بمقام الثبوت ويطابقه فهو وجهة نظر حتما، وهو بناء على ذلك متزلزل، إلا أن البرهان لا وجود له ما لم يتطابق فيه المقامان.

وبذلك يتضح فساد وهم هؤلاء؛ إذ لا تغيّر في مقام الثبوت إطلاقا، فما يُعبّر عنه بالواقع ونفس الأمر الذي يطابقه مقام الإثبات ثابت دائما. وإذا كان البرهان كذلك فلا اعتبار لأي رؤية كونية أو منظومة فكرية لم تتحقق به، ولك أن تقول: لا اعتبار لأي دليل يقوم عليها إن لم يتطابق فيه المقامان. ولا نعني بذلك بطلانه، إلا أنه غير معتبر لعدم إحراز مطابقته لنفس الأمر.

ثم إن الشيخ عبّر عن مقام الثبوت بـ ((**الأمر في نفسه**))، وهو ما ذكرناه من الواقع ونفس الأمر. وقد أكثر المتأخرون الكلام في بحثه، إلا أنه لا

---

(١) لا يخفى أن هذا لا يلازم النسبية، لأن غير البرهانيات قد تكون مطلقة وحاكية عن الواقع، ولكنها تكون في معرض التزلزل، والنسبية تقابل الإطلاق لا الثبات.

يحتاج إلى كل ذلك التفصيل، فطالب الحقيقة معني بأمرين فقط: الأول معرفة الحق؛ أي معرفة ما معنى الحق وما هو، والثاني كيفية الوصول إليه.

فالحق عند الحكماء هو ما طابق الواقع، والوصول إليه عندهم لا يكون إلا بالبرهان، لكنك ستسأل عن حقيقة الواقع ونفس الأمر حتما، لتوقف ما قلناه على فهمه، إلا أننا في المقابل نذكّرك بما أشرنا إليه سابقا؛ من أن المراد به أن يكون المحمول ثابتا للموضوع في نفسه دون تعمّل عقلي وافتراض ذهني، فـ(الأربعة زوج) حق؛ لأن الزوجية ثابتة للأربعة في نفسها، وُجِدنا في هذا العالم أم لم نوجد، اعتقدنا خلاف ذلك أم لم نعتقد، فهي في نفسها زوج. وهذا ببساطة ودون أي تعقيد هو معنى نفس الأمر، فالعقل ليس إلا كاشفا عن أن المحمول ثابت للموضوع في نفسه، ولا دخل له في تحققه وثبوته للموضوع وفرضه عليه؛ لأنه كذلك شاء العقل أم أبى.

فالحق هو المطابقة للواقع ونفس الأمر، ثم لا مدخلية لمطابقة الخارج وعدم مطابقته في ذلك، ألا ترى أن (العدم لا تمايز فيه) قضية واقعية حقة مع بداهة عدم وجودها في الخارج، فكيف لنا أن نسأل عن مطابقتها وعدم مطابقتها للوجود الخارجي؟

ولا ينبغي أن تغفل عن أنحاء الوجود، فهناك وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في نفس الأمر، ونحن إنما ننظر إلى ثبوت المحمول للموضوع في معنى الوجود الأخير، بغض النظر عن أنحاء الوجود الأخرى، فـ(الثلج أبيض) و (الإنسان كلي) قضيتان كلاهما حق في الواقع ونفس الأمر، مع أن الأولى في الأعيان والثانية في الأذهان، فلا عبرة إذاً بنحوي

الوجود الخارجي والذهني. والمهم أن يكون المحمول ثابتا للموضوع في نفسه، ولا يهمنا بعد ذلك أين موضعه في الذهن كان أم في الخارج، فإن هذا الاعتبار يأتي في مرحلة ثانية.

وبالعودة إلى ما أراده الشيخ من هذه الفقرة؛ فإن أقسام المطالب الأصلية ستة، هي:

(ما الشارحة) و (ما الحقيقية) و (هل البسيطة) و (هل المركبة) ثم (لِمَ الإثباتية) و (لِمَ الثبوتية) التي ينقطع سؤال الحكيم بعدها، لما علمت من تحقق البرهان بها، إلا أن السؤال ينقطع عند من لم ينل حظا من الحكمة بعد (لِمَ الإثباتية)، ولا يراوده السؤال بـ (لِمَ الثبوتية).

واعلم أن ما يقع من أجوبة بعد (ما الشارحة) و (هل البسيطة) و (ما الحقيقية) و (هل المركبة) ليس إلا تعليما تلقينيا[1]، فليس من التفهيمي والتفكيري في شيء. والتعليم الحقيقي ـ الذهني ـ إنما يقع بعد (لِمَ هو)، فالجواب هو الدليل، ولهذا الدليل مراتب أشرفها البرهان.

قال الشيخ: ((**وأما مطلب «الأي» و «الكيف» و «الكم» و «الأين» و «المتى» وغير ذلك، فهي راجعة بوجه ما إلى «الهل المركب»، فإن أراد أحد أن يكثر المطالب بتعديده هذه فليفعل، إلا أن المطالب العلمية الذاتية هي تلك، ومع ذلك فإن مطلب «أي» أبسط هذه**

(١) قد تسأل: هل العلم بكنه الشيء وحقيقته تلقينيا؟ والجواب: نعم يمكن أن يكون العلم بالكنه أو الحقيقة بلا تفهيم أو تفكير، فهو تلقيني.

**البواقي، وأشد دلالة على المطلوب به، فإنه يطلب به تمييز الشيء بما يخصه، وتلك أوسع مذهبا وأعرض مجالا.**

**وإن أحب أحد أن يجعل مطلب «أي» مشتملا بوجه على مطالب «كيف» و «كم» و «أين» وغير ذلك فليفعل، فحينئذ يكون مطلبا «هل» و «لم» يطلبان التصديق، ومطلبا «ما» و «أي» يطلبان التصور)).**

قد ذكرنا وجه تسمية هذه المطالب بالفروع وكان لذلك سببان:

الأول: عدم سريانها في جميع موضوعات العلوم، فلا يُسأل عن كل شيء بـ (أين)، كأن تسأل بها عن المجردات من الباري تعالى وعالم العقول وما إلى ذلك، فيختص السؤال بها إذاً عما هو مادي؛ لذلك لا مكان لها في كثير من العلوم، بخلاف أصول المطالب (ما وهل ولِمَ)، فإنها تسري في جميع الموضوعات من الواجب إلى الجسم.

والثاني: وهو الأهم، قيام الأصل مقامها، فكل هذه المطالب الفرعية ترجع إلى (هل المركبة)، ألا ترى أن سؤالك (أين زيد؟) يرجع إلى (هل زيد في الدار؟)، و(متى جاء زيد؟) ألا يرجع إلى (هل جاء زيد اليوم؟)، وكذا (كيف حال زيد؟) يرجع إلى (هل زيد سليم؟) و(هل زيد مريض؟)، أو (أيّ حيوان هو؟) كذلك يرجع إلى (هل زيد حيوان ناطق؟)، وقس على ذلك البقية ففي (هل) غنى عن جميع ما ذكر.

ويريد الشيخ في هذه العبارة أن ينصف أحد هذه المطالب الفرعية وهو مطلب (أي)، فإنها تتميز عن بقية الفروع، لذلك لا تجعل في عرضها. وتميُّزها

هذا إنما هو في أنها تسأل عن الخصوصية؛ خصوصية الشيء في ذاته. من هنا كان الواقع في جوابها إما الفصل أو العوارض المشخصة، فسؤالك مثلا (أي حيوان هو؟) جوابه (حيوان ناطق)، أو أي عارض مشخص غير الناطقية.

هذا ما أراده الشيخ في قوله ((**فإن مطلب «أي» أبسط ...**))، إذ عنى بقوله ((**أبسط**)) أخص، بقرينة ما سيأتي منه عند الحديث عن بقية المطالب بأنها ((**أوسع**))، وأن (أي) ((**أشد دلالة على المطلوب**))، وذلك لما ذكرنا من أنه يطلب ذاتي الشيء، أما البواقي فتسأل عن عوارض الشيء اللامتناهية، فهي غير مختصة بالسؤال عن شيء معين؛ لذلك كانت ((**أوسع مذهباً أو أعرض مجالا**)) وأكثر مصاديقا، فأعراض الشيء وسُلوباته وإضافاته لا تُعدُّ ولا تُحصى.

لذلك إذاً رفع الشيخ مطلب (أي) وألحقه بأصول المطالب أو ما عبر عنه هنا ((**المطالب العلمية الذاتية**))، وهو ما نجده أيضا في كثير من كتب المنطق، فإنها تجعل المطالب الأصلية أربعة بِعَدِّ (أي) مما يطلب به التصور؛ لأن السؤال بها عن الحد والفصل. وبهذا يكون كل من (ما) و (أي) مطالب تصورية و (هل) و (لِمَ) مطلبين تصديقيين. وهذا النظر الذي يتبناه الشيخ هنا لا بأس به.

قال الشيخ: ((**فمطلب «ما» الذي بحسب الاسم متقدم على كل مطلب، وأما مطلب «ما» الذي بحسب تحقق الأمر في نفسه فمتأخر عن مطلب «هل» البسيط. فإن الذي يطلب «ما ذات الحركة؟» و «ما الزمان؟» فإنما يطلب مائية أمر موجود عنده، وأما إن طلب أحد «هل حركة؟» أو «هل**

**زمان؟» أو «هل خلأ؟» أو «هل إله موجود؟»، فيجب أن يكون فهم أولا ما تدل عليه هذه الأسامي؛ فإنه يمكن أن يعلم ما يدل عليه الاسم ولا يعلم هل ذلك المدلول عليه موجود أو غير موجود، وإن كان الحد إنما هو بالحقيقة للموجود، ولكن لا يوقف في أول الأمر أن هذا القول حد بحسب الاسم أو بحسب الذات إلا بعد أن يعرف أن الذات موجودة؛ ولذلك يوضع في التعاليم حدود أشياء يبرهن على وجودها من بعد، كالمثلث والمربع وأشكال أخرى حُدَّت في أول كتاب «أسطقسات الهندسة» فكان حدا بحسب شرح الاسم، ثم أثبت وجودها من بعد، فصار الحد ليس بحسب الاسم فقط بل بحسب الذات، بل صار حدا بالحقيقة))**.

أما ترتيب أصول المطالب فأولها (ما الشارحة) ثم (هل البسيطة)، يتبعها بعد ذلك (ما الحقيقية) إن كان السائل من أهل التحقيق، ثم تأتي (هل المركبة)، ثم (لِمَ هو) الإثباتية، وآخرها مطلب (لِمَ هو) الثبوتية. وقد أشار الشيخ إلى دليل تأخرمطلب (ما) ـ **((الذي بحسب تحقق الأمر في نفسه))** أي (ما الحقيقية) ـ عن مطلب (هل البسيطة).

وهو ما ألمحنا إليه سابقا، فإن من **((يطلب مائية أمر))** وحقيقته لابد أن يفترض أنّ هذا الأمر **((موجود))** مفروغ الوجود **((عنده))**. ثم نبَّه أيضا إلى أن من يسأل بـ (هل البسيطة) عن الحركة والزمان و.. **((فيجب أن يكون فَهِمَ أولا ما تدل عليه هذه الأسامي))**؛ إذ لابد أن تتقدم (ما

الشارحة) على (هل البسيطة). ولا تغفل عن إشارته اللطيفة إلى ما الشارحة بقوله ((**الأسامي**))، فقد علمت أن جوابها هو شرح الاسم.

ثم أردف هذا التنبيه بتنبيه آخر: ((**فإنه يمكن أن يعلم ما يدل عليه الاسم ولا يعلم هل ذلك المدلول عليه موجود أو غير موجود**))، فلا ينبغي التوهم بأن هذه العبارة بيان لسابقتها، بل هي دليل آخر على تقدم (ما الشارحة) على (هل البسيطة)؛ وهو أن الإنسان إن كان بإمكانه أن يعلم معنى الشيء ولا يعلم وجوده، فهذا إنما يدل على أن السؤال عن المعنى أسبق من السؤال عن الوجود، فاستغناء العلم بمعنى الشيء عن العلم بوجوده، وعدم استغناء العلم بوجوده عن العلم بمعناه يدلان على وجوب تقدم (ما الشارحة). نعم لا غنى للعلم بحقيقة الشيء وماهيته عن العلم بوجوده، فإن ((**الحد إنما هو بالحقيقة للموجود**)) كما تبيّن[1].

---

(١) إن البحث عن المطالب وترتيبها ذو أهمية كبيرة تستدعي التوجه جيدا إلى مسائله، فنحن في هذا البحث نتعلم كيف نسأل، كما أننا نتعلم كيف نجيب. والسؤال كما يقال «نصف المعرفة والعلم» لا بل نصف الجواب؛ لذلك كان السؤال الصحيح فنا وصناعة ينبغي تعلمها، إذ ليس الجواب فقط ما يحتاج إلى فن، فالسؤال الخطأ جوابه خطأ، هذا إن لم يترك بلا رد وجواب.

وهذا الترتيب في المطالب وتقسيمها أولا إلى مطالب تصورية ومطالب تصديقية، ثم مطالب أصلية ومطالب فرعية والتمييز بينها، كل ذلك إنما كان ليكفل هذا الأمر. وعلى طالب الحقيقة أن يمر بهذه المراحل والدرجات ولا يطفر من مطلب لآخر ومن مقام إلى مقام، فبرعايته التراتبية المذكورة يحصل على استقامة فكرية في السؤال والجواب، أي في التعلم والتعليم، وهذه ثمرة جليلة من ثمرات فن البرهان.

فمن سلك من الناس هذا المسلك في السؤال والجواب لن يقع في الخرافة والضلال والانحراف، اللهم إلا أن يكون ذلك بالعرض وليس بالذات، وأنت ترى اليوم الغرب ـ بل وحتى الشرق ـ كيف أنه عندما يُطرح اسم الباري تعالى على مسامعه فإن أول سؤال يبادر إليه هو (أين هو؟)، فيبدأ من فروع المطالب لا من أصولها، ويسأل عن الباري تعالى بما لا يُسأل به عنه، فيكون السؤال من أساسه في غير محله. ولو أنه بدأ بالترتيب المذكور وبأصول المطالب أولا لعلم أن الباري لا يقع متعلقا لهذا السؤال، فإن لم تكف أصول المطالب في العلم التام بالمطلوب للجئنا بعدها إلى فروعها.

فكيف ـ ليت شعري ـ يُسأل عن الباري تعالى بـ (أين) وهو الذي «أيَّن الأين فلا أين له» كما قال الأمير عليه السلام؟!

إن هذا السلوك الفكري المبعثر يكشف لك عن ذهن مبعثر متفلّت من ضوابط وشرائط القانون الذي بين يدينا، فحال البرهان في الجانب النظري من الإنسان حال الشريعة في جانبه العملي، والناس بطبيعتهم لا يحبون التديّن ـ أي التقيّد بالقانون ـ ليكونوا في بحبوحة من تلك القيود التي تفرضها ضوابطه، فأنت ترى عدم التديّن على المستوى العملي عند غالب أفراد مجتمعاتنا اليوم وقلة المتدينين.

إلا أن التهتك الحاصل على المستوى النظري أشد وأكثر، فالمتهتك هنا أيضا لا يحب التقيّد بضوابط تلزمه وتجعل حركته الفكرية محدودة. وقد صرح بعض العلمانيين بأنه لا يقبل أن يتعلم من الحكيم كيف يفكر؛ إذ لا يرغب في وجود قيّم عليه. والعجب من هؤلاء فرارهم مما يظنون أنه قانون ابتدعه الفلاسفة من بنات أفكارهم وأرادوا إجبار الآخرين على التقيّد به، مع أنه قانون العقل وميزانه، لا يختص بفئة معينة من أفراد النوع البشري، حاله حال بقية العلوم الحقيقية التي لم تكن شأن غير الحكماء من الناس، فما قام به الحكماء ليس إلا الكشف عن هذا القانون، لذلك نرى أن من يهرب منه ويدّعي بأنه حرّ في تفكيره، يسأل بالكيفية التي يريدها ويجيب كذلك بالكيفية التي تحلو له.

ومن هؤلاء المجادلون أيضا، فيدهم مبسوطة ولا تديّن في هذا الجانب عندهم، إذ تجدهم ـ وبخلاف الفلاسفة والحكماء ـ يُفتون بكل شيء وبأي شيء، وما ذلك إلا لكون النتيجة

ثم لا ينبغي أن نتوهم مما تقدم الافتراق الدائم بين ما يقع في جواب (ما الشارحة) وما يقع في جواب (ما الحقيقية)؛ لذلك صرح الشيخ بأن تعريف الشيء لا يتبيّن ((**ولا يوقف في أول الأمر**)) أنه اسمي أم حدي إلا بعد الفراغ من وجوده، فلا معنى ـ قبل العلم بوجود الشيء ـ للسؤال عن التعريف الذي وضع له أهو شرح اسم أم حد؟ وهذا من الشيخ، يعني الفراغ عن إمكان اتحادهما؛إذ قد يجاب عن سؤال من يجهل معنى الإنسان بأنه (حيوان ناطق)، وبعد أن يعلم وجوده يسأل عن حده فيجاب مرة أخرى بـ (حيوان ناطق)، فلا إشكال في كون الجواب ابتداءا بالحد، لكنه يبقى حدا اسميا، وبعد ذلك هو بعينه يصبح حدا ماهويا، ولهذا مثل الشيخ بما أورده إقليدس في المقالة الأولى ((**أسطقسات الهندسة**)) من أصوله، إذ إنه بدأ ببيان معنى المثلث والمربع و... بيانا حديا قبل إثبات وجودها في الأعيان، إلا أن هذا البيان والتعريف يبقى شرح اسم لها إلى أن يثبت وجودها، فيصبح بعينه بعد ذلك بيانا وتعريفا حقيقيا.

فيمكن إذاً أن يكون التعريف الاسمي بالجنس والفصل بما أنه يفيد معنى جديدا لم يكن موجودا لدى السائل، حالهما حال (منتصب القامة)، الذي أفاد معنى جديدا في تعريف الإنسان به.

---

الحتمية للالتزام بهذا القانون ـ قانون البرهان ـ هي محدودية اعتقاداتهم، فما لا برهان عليه لا يمكن أن يكون متعلقا للعلم واليقين. من هنا كان «لا أعلم» عند الفيلسوف أكثر من «أعلم».

قال الشيخ: ((**ويجب أن يعلم أن الفرق بين الذي يفهم من الاسم بالجملة والذي يفهم من الحد بالتفصيل غير قليل، فكل إنسان إذا خوطب باسم فهم فهما ما، ووقف على الشيء الذي يدل عليه الاسم إذا كان عالما باللغة. وأما الحد فلا يقف عليه إلا المرتاض بصناعة المنطق، فيكون أحد الأمرين معرفة، والثاني علما، كما أن الحس معرفة والعقل علم**)).

يدفع الشيخ في هذه العبارة ما قد يتوهم من أن شرح الاسم يغني عن الحد مطلقا، حتى وإن لم يكن مطابقا له، فالبون شاسع بين ما يحصل من (منتصب القامة) في تعريف الإنسان، وبين الحاصل من (حيوان ناطق)؛ لأن الأول لا يعدو كونه معنى عرفيا سطحيا يُخرج السامع من الجهل المطلق باللفظ إلى معرفته معرفة إجمالية، لا ترقى إلى المعنى التحقيقي التفصيلي الذي يفيده الثاني أصلا.

ولا عجب في غرابة ما نقول لدى عامة الناس؛ إذ لا علم لهم بل لم يراودهم يوما أن (الحيوانية الناطقة) تعريف الإنسان وحدّه الكاشف عن حقيقته بتمام ذاتياتها، بينما نرى (انتصاب القامة) لدى هؤلاء كاشفا عن الإنسان مع خلوّه من تمام ذاتياته، وليس ذلك إلا لعدم احتياجهم لأكثر من العلم بالمصاديق المادية من خلال الألفاظ التي توضع بإزائها، وشتان بين هذا التعريف العرفي الذي لا يحتاج إلى أزيد من عالم باللغة وأوضاعها،

وبين ذاك الحقيقي الذي يكشف حقيقة المعرَّف ببيان ذاتياته، والذي لا ((**يقف عليه إلا المرتاض بصناعة المنطق**))[١].

ثم لا يخفى عليك انعكاس هذا الفرق الجوهري بين التعريفين على أحكام المعرَّف، فإن جُهلت حقيقته جهلت أحكامها الحقيقية. وقد أشرنا إلى أن عدم التصور الصحيح ينعكس على التصديق .

وعلى أية حال فإن الشيخ عبر عن شرح الاسم بالمعرفة وعن الحد بالعلم، ((**كما أن الحس معرفة والعقل علم**))[٢].

---

(١) وليس كما ذهب البعض من أنه أمر فطري، وإنما هو أمر صناعي يحتاج إلى تعلم ودُربة، فلا شك في الحاجة إلى تعلم كيفية انتخاب المواد والترتيب بينها، والتمييز بين الذاتيات أنفسها وبينها وبين غيرها من الأعراض، فكل ذلك مما يحتاج إلى رياضة عقلية.

(٢) إن ما أثاره الشيخ هنا ينطوي على أمر مهم قد تعرضنا له سابقا، فالمادي والأخباري والصوفي لا يرون حاجة للحد في معرفة الأشياء، ويكتفي جميعهم بالإشارة الحسية سبيلا لمعرفتها. وهذا ليس إلا قضاءا على العقل واستغناءا عن منهجه. فجميع هؤلاء يقفون على هذه الأرضية في الواقع، ولو أنهم يفترقون بعد ذلك، فمن لم يؤمن بالغيب منهم وهو المادي ذهب إلى مخبره، ومن آمن افترق أيضا، فذهب الأخباري إلى أخباره والصوفي إلى صومعته، ليصل الأول بالنصوص الدينية إلى عالم ما وراء الطبيعة، وليكشف الآخر بأوراده وأذكاره ومشاهداته الباطنية عن هذا العالم. ولا ريب في عدم إغناء المعرفة الحسية عن العلم العقلي، فتلك سطحية لا يُدرك فيها جوهر الشيء، وإنما عوارضه من لون وشكل وطول وعرض و... ، وقد يعتقد صاحب هذه المعرفة أنه علم بأعراض الشيء هذه، إلا أنه في الواقع لم يعلم حتى بهذه الأعراض، فلو سُئل عن البياض ما هو؟ فإنه لن يستطيع في مقام الجواب أن يقول بأنه (لون مفرق للبصر)، وإنما سيقتصر على الإشارة إلى ما هو أبيض ليُعرّفه للسائل،

وكذا الشكل والطول وغيرهما لن يجد بُدًّا من التمثيل في تعريفها للآخر، فكيف يعلم من هو كذلك بأعراض الشيء؟!

ثم لابد أن تكون موضوعات العلوم كلية كما أشرنا سابقا، فلا يمكن أن يكون الجزئي المشار إليه بالإشارة الحسية موضوعا للعلم؛ إذ من الواجب أن تكون موضوعات العلوم موضوعة بحقائقها، حتى تكون أحكامها المطلوبة لها أحكاما حقيقية وواقعية، فالعقل يروم في إدراكه الماهية معرفة عوارضها الذاتية. وهذه كما سيأتي في محله هي «ما أُخذت ماهيات موضوعاتها في حدها». وبناء على هذا فإن لم تُعلم ماهية الموضوع لم تُعلم العوارض الذاتية التي سيحكم بها العقل عليه.

وقد يقال بأن الصوفيين ممن يقيم البراهين على ما يعتقدون به، وهذا إثبات بنحو تعليمي، فلِمَ لا يكون ذلك منهم علما؟.

ولكن الحق أنّ ما يثبتونه كذلك لا يريدون به كشف الحقيقة لأنفسهم؛ لأنها ثابتة عندهم بالكشف والمشاهدة الباطنية، وإنما يثبتونه لإلزام الغير بنتيجته، فما إثباتهم له إلا أمر جدلي غير برهاني، لقطعهم بالنتيجة بغير البرهان، وعدم تأثيره ـ تاما كان أم ناقصا ـ على ما يعتقده الصوفي، فلا يزيد البرهان التام الشرائط الصوفي علما ويقينا، كما أن الفاقد لبعض الشرائط لا يؤثر على ما يقطع به الصوفي ولا يشككه به. وهذا صريح القيصري في مقدمة شرحه لتائية ابن الفارض. راجع في ذلك كلا من رسالة التصوف له ص١١١، وكذا شيخ الإشراق في مجموعة مصنفاته ج٢ ص١٠ـ ١١. فلا ينتفع بالبرهان لأنه بصير بنتيجته، وإنما يبصر السامع به، فهو ليس إلا طريقا ثانويا.

فحال شيخ الإشراق في هذا حال المتكلم الذي يقطع بالمعاد الجسماني من الكتاب والسنة، وإن أقام الأدلة والبراهين عليه فإنما يقيمها لغيره؛ لأن نتيجتها معلومة عنده، والمعلوم لا يطلب، فطلبه ليس إلا تحصيلا للحاصل.

وعلى أية حال فإن المشاهدة الحسية معرفة وهي خارجة تخصصا عن مقولة العلم.

قال الشيخ: ((ومبادئ العلوم مختلف في تقديمها على العلوم وتصدير التعاليم بها، ففي ببعضها إنما يوضع أن الأمر موجود أو غير موجود فقط، لأن الضرورة تدعو فيها إلى هذا المقدار، كقولنا «إن الأمر لا يخرج عن طرفي النقيض»، أو مثل وضعهم «أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية». وفي بعضها إنما يوضع أولا ماذا يدل عليه الاسم، كما ذكرناه من حال المثلث والمربع المذكورين في فاتحة كتاب الأسطقسات، ثم من بعد ذلك يبيّن وجوده. وفي بعضها يحتاج أن يوضع الأمران جميعا، مثل الوحدة في فاتحة علم العدد. ونحن مستقصون لهذا فنقول:

إن الأمور التي تذكر في المبادئ منها معان مركبة ومنها معان مفردة، والمعاني المركبة إنما يليق بها أن يستدعى فيها التصديق، لا لأن تعطى لها الحدود، فإن التركيب الخبري للتصديق.

وأما الحدود فللمعاني المفردة وما في حكم المفردة، والقضايا المتعارفة والأصول الموضوعة مركبة، فإذاً لا يتحقق فيها معنى إعطاء الحد والماهية، ولابد من أن تقبل بالهلية ليتبيّن بها غيرها.

فقد حصل من هذا أن هذا القسم من المبادئ يوضع بالهلية.

وأما المعاني المفردة فمنها ما هي أعراض موضوع الصناعة، ومنها ما هي داخلة في جملة موضوع الصناعة، فما كان منها من أعراض

موضوع الصناعة وآثاره، فهي التي تطلب في الصناعة ليصــحح فيهــا وجودها، وليس وجودها إلا للموضوع، فيكون النظر في أنها موجودة لموضوع تلك الصناعة، وذلك هو النظر في أنها موجودة، فإذاً إثبات وجوده إلى تلك الصناعة.

فهذه لا يجوز أن تكون بيّنة الوجود ومجهولة لموضوع الصــناعة؛ إذ موضوع الصناعة ـ كما يُبيَّن لك من بعد ـ هو مأخوذ في حــدها ووجودها أن يكون له، وإذ هذه في الصناعة المســتعملة لموضــوعها غير بيّنة الوجود، وإنمــا يطلــب وجودهــا لموضــوع الصــناعة، بــل وجودها مطلقا في تلك الصناعة، فيستحيل أن يفرض وجودها مطلقا، فمستحيل أن يفرض وجودها في المبــادئ، وإذ لابــد مــن أن تُفهــم حدودها فيجب أن توضع حدودها في المبادئ، فهذا القسم حدودها في المبادئ دون وجودها.

وأما ما كان من المفردات داخلا في جملة الموضوع فلابد من أن يُفهم، ولابد أيضا من أن يُعترف بوجودها وأنها حقة معا، فإنها إن لم تُفهم ماهيتها لم يمكن أن يُعرف شيء مــن أمرهــا، وإن لــم يوضــع وجودها فكيف يطلب وجود شيء لها؟!

وإذ لا مفرد في العلوم البرهانية إلا شــيء داخــل فــي الصــناعة، والداخل في الصناعة إما الموضوع الذي للصناعة وما هو منه، وإمــا

**أحكام الموضوع. فإذاً بعض المفردات توضع حدودها في المبادئ دون وجودها، وبعضها توضع حدودها ووجودها.**

**وإذ ما خلا المفرد المركب، والمركب النافع في العلوم قضية، والقضية إنما يوضع وجودها لا محالة دون حدها، وعلى ما قلنا فتبيّن من جميع ذلك أن من الأمور المصدرة في الصناعة ما يوضع بهليته فقط، ومنه ما يوضع بماهيته، ومنه ما يوضع بهليته وماهيته)).**

لقد تعرض الشيخ في الفصل السابق إلى مبادئ الأقيسة، ثم بحث المطالب فيما تقدم من هذا الفصل، وها هو الآن يستطرد ـ بعد أن عُلم المطلب المحصّل للماهية والآخر المحصّل للهلية ـ ببيان مبادئ العلوم التي أشرنا إليها في بداية الكتاب كرأس من الرؤوس الثمانية التي تمهد الدخول في أي علم.

والذي ينبغي أن يُعلم ابتداءا هو أن لكل علم ماهية مركبة من أجزاء ذاتية. والأجزاء الذاتية كماهية للعلم هي موضوع العلم ومسائله ومبادؤه، فلا وجود لعلم دون هذه الأجزاء الثلاثة، إذ يوضع موضوع العلم ــ المحور الذي تدور رحى البحث حوله ــ أولا، ثم يبحث عن عوارضه الذاتية وأحكامه الخاصة؛ أي مسائله ثانيا، معتمدين في ذلك على المبادئ التي سيأتي تفصيلها بصورة كلية شاملة لأي علم.

وهذه الأجزاء الثلاثة تكوين طبيعي لكل العلوم؛ الموضوع وهو ماله البرهان، والمسائل ما عليه البرهان، والمبادئ ما منه البرهان.

وفي بيان آخر لهـذه الأجـزاء سنسـلك طريقـا مغـايرا لطريـق الشـيخ، ثـم نعرض ما أفاده في هذه العبارة، وفي ذلك نقول:

إن مبادئ العلم نوعان: مبادئ تصورية ومبادئ تصديقية، وكل منهما إما أن تكون عامة تصلح مبدئيتها للعلم المبحوث ولغيره وإما أن تكـون خاصـة بالعلم المبحـوث، فلابـد فـي مقـدمات القيـاس فـي أي علـم مـن أن تكـون معلومة تصورا وتصديقا؛ أي تصـور الحـدود والتصـديق بالقضـايا المشـتملة عليها.

فإن لم يتحقـق ذلـك بـأن كانـت مجهولـة أصـبحت هـي بنفسـها مطلوبـا يحتاج إلى حد وبرهان. من هنا لم يكن في البين بُدّا من المبـادئ التصـورية للوقوف على حقيقة حدود القياس والمبادئ التصديقية لإثبات قضـاياه، ولا يخفى أن هذه المبادئ هي ما يُصدَّر به العلم، بالتصريح بهـا تـارة وبـالتلويح والإشارة تارة أخرى، فتكون حينئذ موجودة بالقوة دون الفعل.

أما تفصيل المبادئ التصورية: فالعامة منها مفهوما الوجـود والعـدم مـثلا، فهي مفاهيم بديهية عامة لا تحتاج ـ إن صُرِّح بها في مقدمة العلم ـ إلى أكثر من تنبيه لفظي .

والخاصة منها، إما أن تكون بيّنة بديهية أيضا أو مبيّنة نظرية، ومثال أولى هاتين مفهوما الحدوث والقِدَم، فهما واضحان لا يحتاجان إلى بيـان، ومثـال الثانيـة مفهـوم الـنفس ومفهـوم الجسـم وأجزائـه، أي المـادة والصـورة فـي الطبيعيات، فإن كل ذلـك ممـا يحتـاج إلـى بيـان حقيقتـه وماهيتـه. فلابـد أن

يكون موضوع العلم وما يتركب منه من أجزاء متصورا؛ لتوقف البحث ـ بيّنا كان أم مبيّنا ـ عن عوارضه الذاتية وأحكامه الخاصة به على ذلك، فالـذي لا يفهم معنى الجسم مثلا ولا يعرف حقيقته، كيف له أن يبحث عن أنه حادث أم قديم. ثم لابد من العلم التصوري بأعراض الموضوع الذاتية ـ بيّنة كانت كذلك أم مبيّنة ـ لأنها مبادئ تصورية أيضا، فالموضوع والعارض عليه ـ أي المحمول ـ ركنا القضية التي يتألف منها القياس.

ثم لا يخفى أن مبدئية الأعراض الذاتية التصورية في البرهان من جهة أن ((**موضوع الصناعة ـ كما يُبيَّن لك من بعد ـ هو مأخوذ في حدها**))، فلابد أن يُعلم حدها ليُعلم من خلال اشتماله على موضوع العلم أنها من أعراضه الذاتية أم ليست كذلك.

وخلاصة الكلام: إن المبادئ التصورية التي ينبغي العلم بها هي ماهية الموضوع وما دخل في جملته، وكذا ماهية الأعراض، عامة كانت هذه المبادئ أم خاصة، بيّنة كانت أم مبيّنة.

أما المبادئ التصديقية: فالعامة منها من قبيل (امتناع اجتماع السلب والإيجاب) أو (أصل العلية) مثلا، فهذه قضايا بديهية عامة لا تختص بعلم دون آخر.

ثم الخاصة؛ إما أن يبحث فيها عن وجود موضوع العلم، أو أن تكون أصلا متعارفا ـ أي بديهيا ـ خاصا بالعلم، أو أصلا موضوعيا. أما وجود الموضوع فلابد من التسليم به؛ لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له،

والبحث في العلم عن عوارض الموضوع الذاتية، مما يستدعي الفراغ عن وجود الموضوع والتسليم به أولا. فالبحث عن وجود موضوع العلم ليس من شؤون نفس ذلك العلم، بل لابد أن يكون ثابتا إما لكونه بديهي الوجود والثبوت، أو بالاعتماد في إثباته على علم آخر، وإن حصل ووجد هكذا بحث ـ أي عن وجود الموضوع ـ فإنه يكون خارج دائرة العلم وأجنبيا عنه.

ومن بديهي الوجود الجسم في الطبيعيات، فلا يحتاج إلى علم لكي يثبت وجوده، بخلاف النفس، فإن وجودها ليس بديهيا كما كان تصورها ومفهومها غير بديهي أيضا، والذي يتكفل إثبات وجودها هو علم الفلسفة، فإثبات موضوعات العلوم من الطبيعيات والرياضيات وغيرها من منافع هذا العلم الشريف.

وقد تسأل هنا عن الأعراض، ألا يُعد التسليم بوجودها من المبادئ التصديقية، كما كان العلم بحدها من التصورية؟

ونجيب بالنفي؛ لأن ثبوتها في نفسها هو عين ثبوتها للموضوع، فهي ليست إلا معاني نعتية حرفية قائمة في الموضوع، والموضوع مأخوذ في حدها ومتضمَّن فيها، فإذا قلنا: (المحمول موجود)، قصدنا بذلك أنه موجود لموضوعه؛ إذ المسألة في أي علم هي البحث عن جواب سؤال مفاده: (هل هذا المحمول موجود لموضوع العلم أم لا؟)، ووجوده لموضوعه هو عين وجوده في نفسه، فلو كان مصدقا به في صدارة العلم لكان مبدأ لنفسه وهو كما ترى.

أما الأصل ـ متعارفا كان أم موضوعيا ـ فلم نذكره إلا في المبادئ التصديقية، لعدم لحاظ تصور حدوده ومعرفة ماهيته في تحصيل المطلوب، فالمنظور إليه فقط هو التصديق به لتوقف التصديق بالمطلوب عليه.

وبناء على هذا يُعلم أن المبادئ التصديقية هي هلية الموضوع وما دخل في جملته أيضا، وهلية القضية البديهية ـ عامة كانت أم خاصة ـ، وكذا هلية الأصل الموضوعي. أما الأعراض فلا هلية لها تصدر بها العلوم.

فإن أردت أن تصدق بأي قضية حملية كـ (العالم حادث) مثلا، فإنك تفتقر إلى أربعة مبادئ لإثبات الحدوث للعالم؛ مبدأ يُفهمك معنى العالم ـ أي ماهية الموضوع ـ، وآخر يُثبت لك وجود العالم في نفسه ـ أي هلية الموضوع ـ، وثالث يُفهمك معنى الحدوث ـ أي ماهية المحمول ـ، والأخير يُثبت لك (حدوث العالم)، فرابع هذه المبادئ يستعمل في إثبات المحمول للموضوع، وهو المبدأ التصديقي الذي تم بيانه.

وخلاصة ما ذكرناه: إن من مبادئ العلوم ما يوضع بهليته فقط وهي المبادئ التي تثبت بها مسائل العلم، ومنها ما يوضع بماهيته وهليته وهو موضوع العلم، وآخرها ما يوضع بماهيته فقط وهي المحمولات، فهذه بمجموعها أحد الأجزاء الذاتية لماهية أي علم.

إلا أن الشيخ انتهج طريقا آخر في بيان مبادئ العلم، فبعد أن أجمل أصنافها في أن ((**بعضها إنما يوضع أن الأمر موجود أو غير موجود فقط**))، في إشارة منه إلى ما يوضع بهليته فقط، و((**وفي بعضها إنما**

**يوضع أولا ماذا يدل عليه الاسم))** فيصدر العلم بماهيته فقط **((من بعد ذلك يبيّن وجوده))**، وهذا ـ أي بيان وجوده ـ ليس من مبادئ العلم وإنما من مسائل العلم، **((وفي بعضها يحتاج أن يوضع الأمران جميعا))** ماهيتها وهليتها، **((مثل الوحدة في فاتحة علم العدد))** أي الحساب، فالوحدة هي ما لا يقبل الانقسام من حيث هو واحد وهي أمر موجود، فنفهم معناها ونصدق بوجودها قبل الدخول في مسائل علم الحساب.

فبعد إجماله للمبادئ بفرزها ثلاثة أصناف بدأ ببيان ما يندرج تحت كل واحد من هذه الأصناف، فقسّم المبادئ إلى مركبة ومفردة، وقصد بالمركبة ما كان تركيبها خبريا، وهي التي تكون متعلقا للتصديق. أما متعلق التصور فهو المعاني **((المفردة وما في حكم المفردة))**، أي المركبات التقييدية المقابلة للمركبات التأليفية، فإنها في حكم المفرد.

ثم استخلص أن ما يكون مبدأ من المركبات ـ وهو **((القضايا المتعارفة))** أي البديهية **((والأصول الموضوعة))** ـ فإنه يوضع بهليته فقط؛ إذ **((لابد من أن تُقبل))** هذه المبادئ **((بالهلية ليتبيّن بها غيرها))**، ففاقد الشيء لا يعطيه.

أما ما يكون مبدأ من المفردات فهو **((أعراض موضوع الصناعة))** و**((ما هي داخلة في جملة موضوع الصناعة، فما كان منها من أعراض موضوع الصناعة وآثاره))**، أي أحكامه وعوارضه ـ محمولاته ـ، **((فهي التي تطلب في الصناعة ليصحح فيها وجودها))**، ليس في نفسها وإنما وجودها للموضوع، **((فيكون النظر في أنها موجودة))** وثابتة

((**لموضوع تلك الصناعة**)) وفي عهدتها، ((**وذلك هو النظر في أنها موجودة**)) في نفسها، إذ لا فرق بين وجودها في نفسها ووجودها للموضوع. ((**فهذه لا يجوز أن تكون بيّنة الوجود ومجهولة لموضوع الصناعة**)) لما في ذلك من تناقض؛ إذ يستحيل أن تكون معلومة الثبوت في نفسها مجهولة الثبوت لموضوع الصناعة؛ لأن ثبوتها في نفسها عين ثبوتها للموضوع كما تبيّن لك. فالمحمول معنى حرفي نعتي ليس أكثر، إلا أنه مما ينبغي أن يُعلم هنا هو أن المحمول يمكنه أن يثبت المعنى الاسمي لمبدئه الذي انتُزِع منه، فهو وإن كان معنى حرفيا ليس له وجود إلا الربط، لكنه يُثبت المعنى الاسمي لمبدئه، ففي طريق إثبات الأبيض للجسم يُثبت البياض؛ لأن الأبيض منتزع من الجسم من حيث هو معروض للبياض، فلو لم يكن هناك بياض في الأعيان لما كان هناك جسم أبيض، فيكون البرهان على وجود البياض قد ثبت بمعناه الحرفي أو بوجوده الرابطي.

ثم يشير الشيخ في هذا القسم من المفردات إلى أنها ((**غير بيّنة الوجود**)) للموضوع، وهذا أمر طبيعي، فالمحمولات مجهولة وبطلبها تتحقق مسائل العلم، فيطلب ((**وجودها لموضوع الصناعة، بل وجودها مطلقا في تلك الصناعة**))؛ لأن وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع، وبناء على هذا يستحيل ((**أن يفرض وجودها في المبادئ**))؛ لأنه من باب تقدم الشيء على نفسه.

ويخلص الشيخ إلى أن هذا القسم من المفردات وهو المحمولات مما يوضع بماهيته فقط.

((**وأما ما كان من المفردات داخلا في جملة الموضوع فلابد من أن**)) توضع بماهيتها وهليتها، ((**فإنها إن لم تُفهم ماهيتها لم يمكن أن يعرف شيء من أمرها**))؛ إذ التصديق فرع التصور، فلا يمكن معرفة أحكامها ـ عوارضها الذاتية ـ إن لم تعرف ماهيتها. ((**وإن لم يوضع وجودها فكيف يطلب وجود شيء لها؟**)) مع أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. ولنا أن نسأل الشيخ هنا: كيف جعلت وجود الموضوع من المعاني المفردة، مع أنها متعلق للتصور ـ كما صرحت ـ ووجود الموضوع متعلق للتصديق؟ والحق أن مقصود الشيخ هنا هو أن معاني الموضوع وأجزاءه ـ وهي معان مفردة ـ ينبغي أن تعلم بماهياتها وهلياتها ، لا أن هلياتها معان مفردة.

هذا تمام ما أفاده الشيخ، ولكننا نود أن ننبّه إلى مطلب له صلة بآخر ما عرضناه، وهو استحالة وجود برهان مباشر ومستقيم على وجود أي شيء، فالذي يثبت من الشيء بالبرهان عوارضه ولوازمه وليس نفسه.

وبهذا نرد ما طُرح من إشكال على الإلهيين بأنهم يفقدون البرهان الذي يثبت وجود الباري تعالى؛ إذ إنهم عندما يقولون: (هذا ممكن والممكن يحتاج إلى واجب إذاً هذا يحتاج إلى واجب)، فغاية ما يثبت بهذا البرهان

هو احتياج الممكن إلى واجب، ولا وجود لـديهم لنتيجـة مفادهـا (الواجـب موجود).

وقد أدى هذا الإشكال إلى اضطراب كثيـر مـن المحققـين، إلا أن السـيد الداماد ردّه في أفقه المبين، وحاصل ردّه: أن الأشياء لا تثبت بهليتها البسيطة، وإنما تثبت بهليتها المركبة، فإذا ثبت في المثال السابق أن الممكـن الموجـود يحتاج إلى واجب ثبت قطعا وجود الواجب؛ لأن الموجود يحتاج إلى موجِد بحكم العقل القطعي اليقيني، فلا يوجد لدينا نتيجـة برهـان تكـون علـى نحـو الهلية البسيطة، وإنما نتيجة البرهان دائما على نحو الهلية المركبة، أما الهليـات البسيطة فتثبت بالهليات المركبة.

وبناء على هذا فإن الحد الأكبر لا يكون وجودا مطلقا وإنما وجودا مقيـدا. نعم نفهم الوجود المطلق ـ الهلية البسيطة ـ من مبدأ انتزاع المحمول.

قال الشيخ: ((**وأما مطلب «اللم» فإنه علـى كـل حـال متـأخر عـن المطلبين معا، فإن ما لم يتصور معناه فإن طلب «اللم» فيه محال، وما تُصور أيضا معناه وأنه ما هو أو ما معنى الاسم الدال عليه، ولم يُعـط أنه موجود أو غير موجود بحال أو على الإطلاق، فإن طلـب «اللـم» فيه أيضا محال، ولكن طلب «اللم» الذي بحسب القـول ربمـا كـان متقدما على طلب «اللم» الذي بحسب الأمر في نفسـه، فربمـا صـح عندنا بقياس أن (ج ب)، ولا ندري العلة في نفس الوجود لكون (ج ب)، فنكون قد علمنا أنَّا إذاً لم نعتقد أن (ج ب)، ولم نعلم أنـه لِـمَ**

**كان (ج ب) في نفس الأمر. وربما كان مطلب «لِـمَ» الـذي بحسـب الأمر في نفسه غير مفتقر إلى مطلب «اللـم» الـذي بحسـب القـول، وذلك إذا كان الشيء بيّنا بنفسه بالحس، وأما علته فخفية، مثل جذب المغناطيس الحديد، فإن ذلك ليس يمكن أن يثبت بقياس أو بطلـب بـ «لِم» حتى يعطي الحد الأوسط فيه، ولكن إذا أصيب بالحس خطر بالبال طلب «اللم»، فيُطلَب لِمَ صار مغناطيس يجذب الحديد؟ فيطلب علة الأمر في نفسه لا علة التصديق به.**

**وكثيرا ما يتفق أن يكون الحد الأوسط في القيـاس ـــ وهـو علـة القياس ـ علة أيضا للأمر في نفسه، فيكون قد اجتمع المطلبـان معـا في بيان واحد)).**

قد ذكرنا في طي الأبحاث السابقة أن مطلب (لِمَ هو) متأخر عن مطلبي (ما هو) و (هل هـو)، ((**فإن مـا لـم يتصـور معنـاه**)) بماهيته أو بشرح اسـمه ((**فإنطلب «اللم» فيه محال**))، وكذا ما ((**لم يُعـط أنـه موجـود أو غيـر موجود**)) بهليته المركبة أو البسيطة ((**فإن طلب «اللم» فيه أيضا محال**))، ففي مثل (العالم حادث) لابد من العلم بماهية كل من العـالم والحـدوث أولا أو شرح اسمهما، ثم العلم بوجود العالم أو أنه حادث، حتى يأتي السؤال بعـد ذلك بـ(لِمَ هو) عن سبب حدوث العالم.

وللأوسط هنا أنحاء مختلفة، فقد يكون الواقع في الجواب على أنـه سـبب لحدوث العالم هو الشهرة بين الناس واجماع الأمـة على ذلـك، وقـد يكـون

القبول من شخص من الناس، شيخا كان هذا الشخص أم إماما أم نبيا، إلى غير ذلك مما يقع وسطا لقياس تتمخّض عنه هذه النتيجة. ولعل المتلقي يقنع بمثل هذه الأدلة والأسباب ويؤثر السكوت بعدها، إلا أن البعض يدأب في البحث والسؤال عن السبب الواقعي لحدوث العالم، فلا يقنع بمطلق الدليل، ولا يكتفي بمطلب (لِمَ هو) الإثباتية، وهذا هو الفطن من الناس وطالب الحقيقة الذي يرفض التقليد[1].

---

(١) اعلم أن لرافض التقليد طريقان لا ثالث لهما:

الأول: هو طريق الاجتهاد بميزان البرهان، بأن يتعلم هذه الصناعة الشريفة ويتقنها ليتسنى له العلم بكيفية اكتشاف الأسباب الواقعية التي تقف وراء ثبوت المحمول للموضوع في نفس الأمر. وبهذا الطريق يصبح سالكه ـ الذي أراد أن يكون حرا في تفكيره غير مقلد ـ حكيما وفيلسوفا.

الثاني: هو طريق الاجتهاد بلا أي ميزان ومعيار صناعي وعلمي، وإنما يعتمد في ذلك على موازين استحسانية شخصية تؤدي إلى وجهات نظر خاصة بأصحابها، فالسالك لهذا الطريق هو الزائغ الذي خلع ربقة التقليد، ولم يجتهد في الحقيقة طبقا لموازينها، فهو التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد.

ولا ضير في تأكيد ما ذكرناه في هامش سابق من أن برهان الحكماء ليس مسألة استحسانية شخصية ابتدعوها وأرادوا إرغام الآخرين على اتباعها، بل المسألة هي وجود ميزان وقانون فطري المنشأ، بيّن بذاته أو مبيّن بما هو بيّن، لم يتعد دور الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو طاليس الكشف عنه، وهل (النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان) وجهة نظر الحكماء بناءا على استحساناتهم الشخصية؟!

إن البناء على أن كل واحد يتكلم بما تملي عليه استحساناته الشخصية لن يترك حقا يُرجع إليه، وسيكون الحق لدى الجميع وفي متناولهم، مع ما في وجهات نظرهم من اختلاف شديد

وقد تحدثنا عن كل ذلك سابقا، وأما الجديد في عبارتنا هذه فهو الأنحاء الثلاثة التي ذكرها الشيخ للعلاقة بين (لِمَ الإثباتية) و (لِمَ الثبوتية):

أولها: هو تقدم (لِمَ الإثباتية) على (لِمَ الثبوتية)، وهذا قد مر سابقا؛ بأن نأخذ بـ(حدوث العالم) بأي دليل إثباتي، كتلك الأدلة التي مرت، فيصح عندنا القياس بحسب الاعتقاد والتصديق، إلا أننا نعاود السؤال بعد ذلك عن العلة الحقيقية لـ(حدوث العالم)، ليصح هذا القياس بحسب الواقع ونفس الأمر، فتكون (لِمَ الإثباتية) في هكذا موارد قد تقدّمت زمانا على (لِمَ الثبوتية).

ثانيها: هو تجرّد (لِمَ الثبوتية) عن (لِمَ الإثباتية)، فيكون السؤال ابتداءا بـ(لِمَ الثبوتية) دون التعرض إطلاقا لـ(لِمَ الإثباتية)، وذلك في القضايا البديهية الحسية التي تخفى علتها الحقيقية، فعندما نرى ((**جذب المغناطيس**

---

في كثير من الأحيان، وهذا هو نسبية الحق التي يصرح بها من دأبه هذا المسلك، فالحق ليس مطلقا لديه، وإنما هو نسبي، وبذلك جعلوا الإنسان معيار كل شيء، ولم يأتوا في ذلك بجديد، فهذا بعينه السفسطة التي وردت في كلام بروتاجوراس قبل الميلاد، إلا أنهم وضعوه في قالب حديث.

ثم لماذا السيرة العقلائية تقوم عند هؤلاء في كافة العلوم إلا في الحكمة الإلهية، وما تشتمل عليه من منطق ونظرية معرفة، لا بل حتى الفقه وهو «علم الأحكام الشرعية الفرعية» لا تقوم السيرة العقلائية فيه عند هؤلاء، فتراهم في مهنة الطب مثلا لا يخرجون عن المعادلة العقلائية ذات الطرفين: طبيب أو مقلّد لطبيب، إلا أنهم يتبوَّؤون مقعد الاجتهاد في الحكمة والفقة دون أن يمتلكوا أبسط مقومات ذلك. ولعمري لو أن أحدهم كان مهندسا وأبديت في مجلسه رأيا هندسيا لامتعض منك شديد امتعاض في أحسن الأحوال.

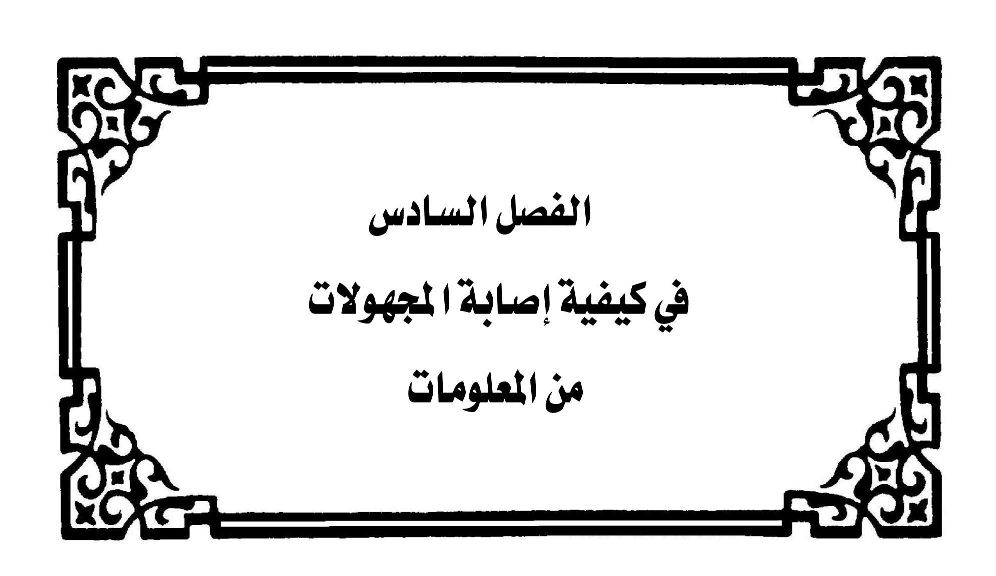
**الحديد))** نقطع بـذلك دون إقامـة مـا يثبـت الجاذبيـة للمغنـاطيس لبـداهتها الحسية، فلا تحتاج إلى وسط لإثباتها له. فـإذا سـألنا: لِـمَ يجـذب المغنـاطيس الحديد؟ لا نكون بذلك قد قصدنا السؤال بـ(لِمَ الإثباتية)، وإنما نقصد السؤال بـ(لِمَ الثبوتية) عن العلة الواقعية والسـر فـي جـذب المغنـاطيس للحديـد، أي طلب لميّة هذا الأمر.

فالسؤال ابتداءا أو مباشرة عن دليل البديهيات ـ أي السؤال بـ(لِمَ الإثباتية)ـ لامعنى له؛ لأن المعلوم لا يُطلب، فكان الطلب المباشر في هـذا المـورد لِلّميّـة الثبوتية الواقعية وليس لِلّميّة الإثباتية[1].

أما ثالثها: فهو أن تكون (لِمَ الثبوتية) عين (لِمَ الإثباتية)، وذلك في السـؤال المباشر عن السبب الواقعي لحدوث العالم مثلا؛ إذ لا يريد هكذا سائل مطلـق (اللم) وإنما يسأل ابتداءا بـ(لِمَ الثبوتية). وهذا هو ديـدن الفلاسـفة والحكمـاء الذين تقرُّ أعينهم بالبرهان.

---

(١) هذا النحو شبيه بسؤال الخليل إبراهيم عليه السلام، وذلك في قوله ﴿**رَبِّ أَرِنِـي كَيْـفَ تُحْيِـي الْمَوْتَى**﴾ (سورة البقرة الآية ٢٦٠)، فإحياء الموتى ثابت عنـده عليه السلام لا ريـب فيـه؛ إذ لا شـك في إحياء الباري تعالى للموتى. وهذا يكشف عن أن سؤاله إنما هو عن كيفيـة إحيـاء المـوتى في الواقع ونفس الأمر. والباري تعالى رد قائلا ﴿**أَوَلَـمْ تُـؤْمِن**﴾، فقـال الخليـل عليه السلام ﴿**بَلَـى وَلَكِن لِيَطْمَئِنّ قَلْبِي**﴾، أي أنه يريد أن يصل إلى مرتبة أرقى هي المرتبة البرهانية التحقيقيـة، فهذا مما نحن فيـه؛ لأنـه عليه السلام علـى يقـين بإحيـاء المـوتى، إلا أنـه يريـد أن يعـرف السـر فـي إحيائهم ليطمئن قلبه.



# الفصل السادس

# في كيفية إصابة المجهولات من المعلومات

قال الشيخ: ((كل مطلب من هذه فإنما يتوصل إلى نيله بأمور موجودة حاصلة، لكن ها هنا موضع شك في أن المعدوم الذات المحال الوجود كيف يتصور إذا سئل عنه «ما هو» حتى يُطلَب بعد ذلك «هل هو»، فإنه إن لم يحصل له في النفس معنى كيف يحكم عليه بأنه حاصل أو غير حاصل؟

والمحال لا صورة له في الوجود، فكيف يؤخذ عنه صورة في الذهن يكون ذلك المتصور معناه؟

فنقول: إن هذا المحال إما أن يكون مفردا لا تركيب فيه ولا تفصيل، فلا يمكن أن يتصور ألبتة إلا بنوع من المقايسة بالموجود وبالنسبة إليه، كقولنا: الخلاء وضد الله؛ فإن الخلاء يتصور بأنه للأجسام كالقابل، وضد الله يتصور بأنه لله كما للحار البارد، فيكون المحال يتصور بصورة أمر ممكن ينسب إليه المحال، ويتصور نسبة إليه وتشبّها به، وإما في ذاته فلا يكون متصورا ولا معقولا ولا ذات له.

وأما الذي فيه تركيب[1] ما وتفصيل مثل عنزأُيَّل أو عنقاء وإنسان يطير،

---

(١) لقد حذف الشيخ هنا جواب الشرط واستبدله بـ(أما) الابتدائية؛ إذ لابد أن يكون جواب الشرط معطوفا على (إما)، فيكون التقدير: إما أن يكون مفردا وإما أن يكون مركبا. والأمر سهل فإن (أما) الابتدائية دلت على (إما) التي في الجواب.

**فإنما يتصور أولا تفاصيله التي هي غير محالة، ثم يتصور لتلك التفاصيل اقتران ما على قياس الاقتران الموجود في تفاصيل الأشياء الموجودة المركبة الذوات، فيكون هناك أشياء ثلاثة: اثنان منها جزءان كل بانفراده موجود، والثالث تأليف بينهما، هو من جهة ما هو تأليف متصور؛ بسبب أن التأليف من جهة ما هو تأليف من جملة ما يوجد، فعلى هذا النحو يعطي معنى دلالة اسم المعدوم، فيكون المعدوم إنما تصور لتصور متقدم للموجودات)).**

تم الفراغ في الفصلين السابقين من المبادئ والمطالب اللذين يشكلان ركني التفكير وطرفيه، ليأتي هذا الفصل بعدهما ويبيّن كيفية إصابة المطالب المجهولة من المبادئ المعلومة.

فبعد أن بيّن الشيخ المبادئ ـ وهي العلم السابق الذي لابد أن يتقدم أيَّ عملية تعليم وتعلم ذهني، أجزاء أقوال شارحة كانت هذه المبادئ أم حدود أقيسة ـ وأفرد لها فصلا خاصا وخرج بأربعة عشر صنفا من مبادئ الأقيسة، ثم بيّن أنواع المطالب الأصلية والفرعية دخل ها هنا في بيان الطريق التي تكتسب بها المطالب من المبادئ، أي أنه يريد في هذا الفصل أن يبيّن عملية التفكير المتقدمة بركنيها هذين.

ويطرح الشيخ ابتداءا شبهة، يقول: إنها ((**موضع شك**)) وترديد، حاصلها: أنه كيف يُسأل عن المعدوم الممتنع الوجود بمطلب (ما هو)؟

إذ إن هذا السؤال فرع إمكان ارتسام معنى للمسؤول عنه في الذهن، ففي مثل: ما هو الإنسان؟ لابد ـ حتى نتمكن من الإجابة عن هذا السؤال ـ من أن

نتصور ونستحضر الأجزاء التي تشكّل ماهية الإنسان ـ من جنس وفصل ـ أو شرح اسمه إلى الذهن، ثم نضعها في الجواب بعد تصورنا لها؛ إذ لو لم تكن الحيوانية والناطقية في الذهن لما أمكن الجواب عن المطلب المذكور.

فمن الطبيعي إذاً أن يرتسم المعنى في الذهن أولا لنتمكن من الإجابة عن مطلب (ما هو) ثانيا؛ ففاقد الشيء لا يعطيه.

وهذا ـ أي الارتسام ـ في الموجود لا إشكال فيه، إلا أن المشكلة تكمن في المعدوم الممتنع الوجود، إذ كيف لنا أن نتصور معنى المعدوم ونستحضره في الذهن، فالمفهوم الذي يرتسم في الذهن متأخر عن مصداقه دائما؛ لأنه منتزع منه، ولابد أن يوجد المصداق كمنشأ انتزاع ابتداءا حتى يرتسم المفهوم في الذهن بعد ذلك.

ولك أن تقول: إن المفهوم هو الحكاية، والحكاية متأخرة عن المحكي حتما؛ إذ لابد من أن يكون هناك محكي في الأعيان لننتزع منه الحكاية.

فالممتنع ((**والمحال لا صورة له**))، أي لا فعلية له ولا شيئية ((**في الوجود، فكيف يؤخذ عنه صورة**)) علمية ((**في الذهن؟**)). فما لا صورة عينية له كيف يكون له صورة علمية تحكي عنه؛ إذ مع عدم المحكي لا معنى للحكاية.

ولا يخفى أن الممتنع الذي نتحدث عنه أعم من الممتنع بالذات والممتنع بالغير. فما يرد على كيفية الجواب عن مطلب (ما هو) إن تعلق بـ(شريك الباري) الممتنع بالذات يرد على كيفية الجواب إن تعلق بـ(الخلاء) الممتنع بالغير.

ثم لا تنتهي المشكلة عند هذا الحد، وإنما تسري بلا شك إلى بقية المطالب، فما ((**لم يحصل له في النفس معنى**)) بأن لم يتصور ((**كيف يحكم عليه**)) ويُصدَّق ((**بأنه حاصل أو غير حاصل؟**))، فإن حكمك على (شريك الباري) بأنه معدوم وغير حاصل وموجود فرع تصورك له؛ إذ التصديق فرع التصور، وتصورك له فرع إمكان ارتسامه وحضوره في الذهن، وقد علمت عدم إمكان ذلك.

وفي دفع هذه الشبهة يفرّق الشيخ بين نوعين من الممتنعات:

الأول: هو ما عبر عنه بالمفرد الذي ((**لا تركيب فيه ولا تفصيل**))، وقصد به ما كان بذاته مفردا، وإن كان في المفهوم والمعنى مركبا كـ (شريك الباري). ففي هذا النوع من ممتنعات الوجود لم يحتج الشيخ في حل المشكلة إلى عناء زائد؛ إذ إن ارتسام مفهوم المعدوم ممكن بقياسه ونسبته إلى الموجود، فيكون الموجود بذلك مصداقا له بالعرض، وتنحل بالتالي مشكلة المحكي ومنشأ الانتزاع.

وبيان ذلك: أن نتصور الموجود ثم نقوم برفعه، فيحصل لنا تصور للمعدوم بالموجود المرفوع، فالمعدوم عدم الموجود، وبرفعنا للموجود الثابت الذي يقابل المعدوم نحصل على موجود مرفوع نصل به إلى المعدوم الذي نريد تصوره.

وقد مثل الشيخ لذلك بمثالين:

الأول هو ((**الخلاء**))، فـ(الخلاء) من الممتنعات التي نعرفها ونبحث

أحكامها في الطبيعيات، أما انتزاع مفهومه ثم بحث أحكامه على أساس هذا المفهوم، فذلك بلحاظين متتاليين:

اللحاظ الأول هو تصور الأجسام التي لابد لكل منها من مكان وحيّز يحل فيه، فكل جسم موجود في مكان، والمكان حال محل الجسم وظرفه.

وفي اللحاظ الثاني نتصور المكان بلا أي جسم يشغله، ونكون بذلك قد حصلنا على تصور لـ (الخلاء)، فتصور (الملأ) أولا ثم رفعه ثانيا يؤدي بنا إلى صورة هي (عدم الملأ). وهذه هي (الخلاء) كما ثبت في الطبيعيات، فـ (عدم الملأ) أو (المكان الفارغ) أو (الفضاء الذي لا شيء فيه) كلها مترادفات يراد بها (الخلاء) الممتنع الوجود، الذي تم تصوره بأنه ((**للأجسام كالقابل**)) والوعاء الخالي من أي جسم منها.

أما الثاني فهو (شريك الباري)، أو ما عبر عنه الشيخ هنا بـ ((**ضد الله**))، فإن تصوره يكون بتصور أسماء الباري تعالى وصفاته[1]، ثم برفعنا لها والإتيان بضدها نكون قد تصورنا هذا المفهوم الممتنع الوجود، فهو ((**لله كما للحار البارد**))، وكما للبياض السواد، فـ (ضد الله) أو (شريك الباري) حاله في نسبته إلى الباري شبيه بحال الحرارة في نسبتها إلى البرودة[2]،

---

(١) إذ لا ماهية تتصور للباري.

(٢) وقد أُشكل على الشيخ الرئيس في هذا المثال بأن شريك الباري كيف يكون ضدا للباري تعالى؟

((**فيكون المحال**)) والممتنع ((**يتصور بصورة أمر ممكن**)) بالإمكان العام ـ غير ممتنع ـ ((**ينسب إليه المحال ويتصور**)) منسوبا إلى الموجود ومشبها به. هذا إذا كان الممتنع مفردا.

وأما ثاني نوعي الممتنعات وهو المركب، فتصوره يكون بتصور أجزائه الموجودة، ثم بالتلفيق بينها بتأليف يعطي صورة المركب المعدوم، والتأليف هذا الذي جمع بين أجزاء المركب ((**من جهة ما هو تأليف**))، فإنه ((**من جملة ما يوجد**))؛ لأنه عبارة عن صورة عرضية وحدانية تجمع الأجزاء المتكثرة، سواء أكانت هذه الصورة في الواقع كذلك أم كانت من اختراع

---

والجواب: بأن الضدين «أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف»، فالجنس واحد وهو الوجود، وشريك الباري قد ادعي وجوده، ولكن الاختلاف في الفصل؛ بأن يكون الباري حكيما والآخر غير حكيم.

وإن قيل: لكن شريك الباري لم يُدّعَ وجوده فحسب، وإنما ادعي له كل ما للباري من أسماء وصفات فاستحال وجوده لذلك، فكيف والحال هذه يُعبر الشيخ عنه بـ((**ضد الله**))، وهو لا ينسجم مع الضد الإصطلاحي؟

نعم يمكن أن نحمل كلمة ((**ضد**)) الواردة في عبارة الشيخ هذه على النِدّ، لكن تبقى مشكلة تشبيهه بـ (الحار والبارد). إلا أن يقال بأن ذلك تشبيه للنديّة لم يُقصد به تشبيه علاقة الضد الاصطلاحي.

قلنا: إن التوحيد ليس من البديهيات، لاسيما عند من لم يتصور الباري تعالى بحقيقته الفلسفية، وهي واجب الوجود لذاته، بل تصوره كتصور العرف للصانع والخالق، فهو بهذا المعنى يمكن أن يفرض له ضد بحسب التصور البدوي، كشريكه في الصنع أو الخالقية، وهو ضد حقيقي.

المتخيّلة وتلفيقها، فهو هيئة تأليفية موجودة تجمع بين الأجزاء، ولا مشكلة في تصورها.

وقد مثل الشيخ لما ((**فيه تركيب ما وتفصيل**)) بثلاثة أمثلة هي:

((**عنز أُيَّل**))؛ أما العنز فواضح، وأما الأُيَّل فهو الغزال الوحشي الذي لقرنيه فروع كثيرة، فالمركب مؤلف من ماعز وغزال وحشي، يحصل بالتلفيق بينهما صورة وحدانية قابلة للتصور.

((**أو عنقاء**))[1]؛ وهي طائر أسطوري يرادفه بالفارسية (سيمرغ)، أي ثلاثون طائرا، فتقوم المتخيلة بدمج ثلاثين طائر في تأليف تلفيقي غير واقعي، يخرج صورة طائر واحد له ستون جناحا.

((**أو إنسان يطير**)) ولا أظن أنه يصعب عليك تخيّل هذا المركب، فأنت ترى في جميع ما ذكر أن أجزاء المركب الممتنع الوجود ((**وتفاصيله التي هي غير محالة**)) موجودة يمكن تصورها، فنتصور كلا من الإنسان والطائر أولا، ثم نتخيل لهما اقترانا ما ((**على قياس الاقتران الموجود في تفاصيل**)) وأجزاء ما كان منهما من ((**المركب الذوات**))، كالطائر الذي يتركب من جسم له أجنحة في تأليف واقعي، فينتج عندنا تأليف

---

(١) قيل في رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية ص٥٢٢ «العنقاء: هذه لم نرها ولم نر أحدا رآها. وإنّما هي حكايات وأحوال تنقل ـ اللّه أعلم بحقائقها ـ وقد قيل: إنّها في البحر المحيط الأخضر في جزيرة قريبة من خط الإستواء. في هذه الجزيرة كثير من الحيوانات العجيبة. وإذا نشرت العنقاء أجنحتها تكون كالشراع العظيم، ولها منقار كالمعول الكبير». ولا يخفى التخييل فيها أيضا.

تلفيقـي اختراعـي يتركـب مـن إنسـان لـه أجنحـة يكـون متعلقـا لتصـورنا. فهـو كصورة خيالية موجودة أنتجتها المتخيلة، وإن كان مصداقها ممتنع الوجود.

((**فعلى هذا النحو يُعطى معنى دلالة اسم المعدوم**))؛ إذ لا ذات لـه حتى يُحد، فيكون تعريفه من قبيل شرح الاسم، ويكون المعدوم في كل مـا مر من ممتنعات ـ مفردة كانت أم مركبة ـ ((**إنمـا تُصـوّر**)) بسـبب تصـور ((**متقدم للموجودات**)).

ثـم بعـد أن أمكـن تصـور المعـدوم أمكـن بتبعـه التصـديق بـه، فيكـون موضوعا للأحكام العقليـة، وذلـك بإسـقاط نقـائض أحكـام الموجـود عليـه، فأحكام المعدوم المطلق نقيض أحكام الموجود المطلق، وأحكـام المعـدوم المقيد[1] نقيض أحكام الموجود المقيد.

وعلى هذا الأساس عندما ترى أن الموجود المطلق يخبـر عنـه تحكـم علـى المعدوم المطلق بأنه مما لا يخبر عنه، وكذا فإن كان الموجـود المطلـق[2] منشـأ للآثار، ففي المقابل لن يكون المعـدوم المطلـق منشـأ للآثـار، وإن كـان التمـايز حاصلا في الوجود فلا تمايز في الأعدام. وقس على ذلك غيرها من الأحكام.

إلى هنا تكون شبهة تصور المعدوم لا بل التصديق به قد انتفـت، واسـتقر أن كل تعليم وتعلم ذهني فبعلم قد سبق، سواء أكان معلوما بالذات أم كـان

---

(١) إن قلت: كيف يُقيد المعدوم؟ قلنا: إن أمكن تصوّر نفس المعدوم فلا مانع من تصور قيـد له مثل عدم الإنسان.

(٢) المقصود من الموجود ما هو أعم من الماهية حتـى يشـمل الواجـب والممكـن، فالبحـث منطقي وليس فلسفيا.

معلوما بالغير.

قال الشيخ: ((**ونقول الآن إنه إذا كان حصل عندنا حكم على كلي أول[1] حصوله، إما بيّنا بنفسه مثل إن «كل إنسان حيوان»، و«الكل أعظم من الجزء»، أو بيّنا باستقراء أو تجربة على الوجوه التي يُصدَّق بها بالأشياء من غير استعانة بقياس، فقد علمنا بالقوة الحكم على كل جزئي تحته، ولكن جهلناه بالفعل. فلا نعرف مثلا أن زيدا الذي بالهند حيوان: لأنا إنما عرفناه بعد بالقوة، إذ عرفنا أن كل إنسان حيوان، وإنما جهلناه بالفعل؛ لأنه يحتاج أن يجتمع لنا إلى هذا العلم علم آخر أو علمان آخران، حتى يخرج الذي بالقوة إلى الفعل، وذلك بأنه يجب أن نعلم أن زيدا موجود، وأن نعلم أنه موجود إنسانا.**

**فإذا حصل لنا بالحس معرفة أنه موجود وأنه إنسان، من غير أن يكون مطلوبا أو متعلَّما واقترن بذلك علم كان عندنا حاصلا أيضا بغير قياس، اقترانا على التأليف الذي من شأنه أن يحدث بالذات علما ثالثا، علمنا أن زيدا حيوان، فيكون عن معرفة وعن علم اجتمعا حدث لنا علم. أما المعرفة منهما فهو ما كان من الحس، وأما العلم فما كان**

---

(١) هذا نائب مفعول مطلق عامله الفعل ((**حصل**))، والموصوف هنا مضاف إلى صفته فالتقدير: إذا كان حصل عندنا حكم على كلي حصولا أوليا، فقد أضاف الموصوف إلى صفته وجعل الصفة ((أول)) نائب مفعول مطلق للفعل ((**حصل**))، والمراد من الحصول الأولي أن يكون بيّنا.

**من العقل، والمعرفة حدثت في الحال، وأما العلم فقد كان قبلها.**

**والذي يحصل منهما؛ فقد يجوز أن يكون قد كان لنا مطلوبا وطلبنا مباديه الموصلة إليه، ويجوز أن يكون شيئا قد انسقنا إليه انسياقا لموافاة أسبابه عن غير طلب، ومع ذلك فيجب أن يتقدم تصور المطلوب ومبادئه على كل حال.**

**وقد يتفق ألا يكون هكذا، بل يكون الحكم على الكلي حاصلا عندنا بقياس، والحكم على الجزئي حاصلا بقياس آخر، فإذا اجتمعا حصل العلم الثالث، ولكن وإن كان كذلك فإن القياسات الأولى تكون من مقدمات بيّنة بنفسها أو مكتسبة بالاستقراء والتجربة والحس، من غير قياس على ما نوضّح بعد)).**

بدأ الشيخ هنا ببيان كيفية إصابة المجهول بالمعلوم، وفي ذلك تمهيد لدفع ما سيأتي من شبهات معرفية أخرى غير تلك التي مرت واستهدفت بأجمعها أصل التعليم والتعلم، والتي تخبط عند بعضها أعلام الفلسفة كسقراط وأفلاطون.

وعلى أية حال فإن لإصابة المجهولات بالمعلومات مراحل، وإن شئت قل: إن لعملية التعليم القائمة على التفكير مراحل:

المرحلة الأولى إنما تكون بالاعتماد على القضايا الكلية الأولية[1]، التي

---

(١) إن قلت: إن ما ينصرف إلى الذهن من الأولي هو اليقيني، بل الاصطلاح على ذلك كما مر، وقد فسرت قول الشيخ ((**أول حصوله**)) بالحصول الأولي البيّن، مع أن الشيخ هنا يأتي

إما أن تكون بيّنة بنفسها، أي معلومة بغير قياس، وذلك في مثل القضايا البديهية كـ (امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما) وكون (الكل أعظم من جزئه)، أو القضايا التحليلية كـ (كل إنسان حيوان)؛ إذ بمجرد تحليل الإنسان إلى حيوان وناطق ندرك أن (كل إنسان حيوان). ففي هكذا قضايا إما أن يكون المحمول مأخوذا في الموضوع أو العكس.

أو أن تكون هذه القضايا الكلية الأولية بيّنة باستقراء أو تجربة. ولا ضير هنا في كون الاستقراء ناقصا، بأن كان بحكم المشاهدة الحسية؛ لأن الكلام في أصل إصابة المجهول وحصول العلم والتصديق به بأي نحو من أنحاء التصديق وإن كان ظنيا.

ثم لا يخفى أن القضايا الكلية الحاصلة بالاستقراء والتجربة إنما تكون ((**من غير استعانة بقياس**)) نظري صريح، وإن كانت مكتسبة بقياس فطري خفي.

فإذا علمنا بهذه الأحكام الكلية، ((**علمنا بالقوة الحكم على كل**

---

بما هو غير يقيني ويُدرجه بالأولي معبّرا عنه بأنه بيّن. فلابد من أن قوله ((**أو لحصوله**)) لا يريد به الأولي الاصطلاحي الذي نصف به القضايا اليقينية.

ثم البيّن ليس المراد به بيّنا على نحو اليقين، وإنما المراد به أنه بيّن يُعتمد عليه في إصابة المجهول وإن كان ظنيا.

قلت: إن ملاك حصول اليقين هو كون الحكم بيّنا للحاكم، بغض النظر عن منشأه حتى ولو كان مناما أو استخارة، فالظاهر هو مساوقة البيّن لليقيني. نعم سيتبين بعد ذلك أن هناك يقينا مشروعاً وهو البرهاني، ويقينا غير مشروع وهو غيره.

**جزئي))** تحتها. فإن العلم بأن (كل إنسان حيوان) علم بالقوة بأن (زيد حيوان) **لا** بالفعل، وكذا إن حصل لنا علم بأن (كل إنسان ضاحك) بعد أن رأينا عمرا وبكرا وخالدا يضحكون، فإن ذلك علم بالقوة بأن (زيد ضاحك) أيضا، ((**ولكن**)) هذا الحكم ((**جعلناه بالفعل**)). وبذلك نبّه الشيخ إلى ما سيأتي في شبهة مانن من تحصيل الحاصل فيما لو كان المطلوب معلوما، فجهله بالفعل يكفي لرفع غائلة هذا المحذور.

ثم إن الانتقال من العلم بالقوة إلى العلم بالفعل يحتاج إلى ضم مقدمة أخرى إلى الكلية البيّنة؛ فلكي يصبح العلم بأن (زيد حيوان) علما بالفعل لابد من معرفة أنه إنسان، وذلك بأن نراه فنعرف بالمشاهدة الحسية أنه أحد أفراد النوع البشري، وإن كان ذلك لوجود جامع عرضي بينه وبين بقية أفراد النوع، كانتصاب القامة وغيرها من موارد الشبه، دون التحليل والتركيب العقليين، فتتنقح قضية جزئية حاصلة بالمشاهدة الحسية هي (زيد إنسان)، وبضمها للكلية البيّنة تتفتق عنهما نتيجة هي (زيد حيوان)، فيكون مطلوبنا هذا قد خرج من القوة إلى الفعل.

أما ما أراده الشيخ إذ قال: ((**لأنه يحتاج أن يجتمع لنا إلى هذا العلم علم آخر أو علمان آخران**))، فإن العلم الآخر هو المقدمة الصغرى التي تم بيانها، وكذا أراد بالعلمين الآخرين، لكن بعد المرور بمفاد هليَّتين تحصل بهما هذه المقدمة، فلكي نعلم بأن (زيد إنسان) لابد أن نعلم أنه

موجود أولا، ثم تصل النوبة بعد ذلك للعلم بأنه إنسان[1]، وذلك بالحس ((**من غير أن يكون مطلوبا أو متعلّما**))، وإنما كان بالمشاهدة المباشرة، فكان بذلك حسيا بيّنا ثم ((**اقترن بذلك**)) العلم الحسي ((**علم**)) عقلي بيّن أيضا ـ شكّل الأول منهما مقدمة صغرى والثاني كبرى ـ ((**اقترانا على التأليف الذي من شأنه أن يحدث بالذات علما ثالثا**)). وذاك هو الشكل الأول البديهي الترتيب والإنتاج، فإنه إذا ((**حصل لنا**)) كل ذلك ((**علمنا أن زيدا حيوان**)).

هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى، ولكننا قبل أن نعرض المرحلة الثانية للتعليم لابد أن ننوّه إلى أن حصول النتيجة يكون على نحوين: فهي إما أن تخطر بالبال وتُطلب فيصار إلى المبادئ لتحصيلها، وحينئذ تكون النتيجة مطلوبا، أو أن نواجه المبادئ مباشرة فننتقل منها إلى النتيجة انتقالا

---

(١) إذ إن زيدا لو كان معدوما وميتا لما كان حيوانا، لأن الحيوان يعني الحي، فلابد أن يكون حيوانا أولا ثم نعلم أنه (حيوان ناطق) ثانيا.

هكذا يمكن تعليل ما في المتن، ولكن إن علمنا أولا أنه حيوان فمن أين لنا هذا العلم؟ ثم لا حاجة بعد ذلك للعلم بأنه ناطق؛ لأننا إنما نريد العلم بأنه ناطق لنعلم أنه حيوان.

والظاهر أن العلم الأول هو أن (زيد موجود) ، والثاني هو أنه (إنسان).

وبغض النظر عن صحة الشاهد هنا، فمقصود الشيخ هو أن خروج الكلية إلى الجزئية قد يحتاج إلى مقدمة واحدة، كالأقيسة البسيطة، وقد يحتاج إلى أكثر من مقدمة، كالأقيسة المركبة. وأفضل من هذا المثال أن نقول: علمنا أن (زيد ضاحك) إنما كان من علمنا أنه (إنسان) أولا، وأن (كل إنسان متعجب) ثانيا، وأن (كل متعجب ضاحك) ثالثا.

قهريا دون أن نطلبها، فتارة نُسأل هل (زيد حيوان)؟ ـ أو ينقدح هكذا سؤال في أذهاننا دون أن يأتي من أحد ـ الأمر الذي يدفعنا لطلب ((**مبادئه الموصلة إليه**))، وتارة نشاهد زيدا الإنسان مع بداهة أن (كل إنسان حيوان)، فتكون النتيجة وهي (زيد حيوان) قد استوفت أسبابها، مما يعني تحققها من دون طلب.

ثم إن الشيخ قال: ((**ومع ذلك فيجب أن يتقدم تصور المطلوب ومبادئه على كل حال**))، دفعا لما قد يُتوهم من تقدم شيء آخر.

فهو عندما تكلم عن الاكتساب الحدسي ربما تُوُهِم أنه اكتساب لمجهول بلا علم قد سبق، فأشار إلى أنه مسبوق بتصور المطلوب ومبادئه التصديقية،كوجود الموضوع مثلا.

أما المرحلة الثانية فتعتمد على القضايا الكلية التي تم بيانها في المرحلة الأولى، فإن العلم بها علم بالقوة بالنتيجة. وفعليّة العلم تكون بانضمام مقدمة إليها مبيَّنة مثلها، تنتجان إذا اجتمعتا ((**العلم الثالث**)) بالفعل.

فمبادئ المرحلة الأولى لابد أن تكون بيِّنة بنفسها، أما مبادئ المرحلة الثانية فتكون مبيَّنة، وكذا مبادئ المرحلة الثالثة والرابعة ..... ، فإن تطور العلوم مرهون بهذا الأمر، ولا معنى لقبول براهين المرحلة الأولى؛ لاعتمادها على قضايا بديهية بيّنة بنفسها، وعدم قبول براهين المراحل الأخرى، فإن ذلك ضرب من التناقض؛ لأن عدم حجية الثانية المستمدة من الأولى يتنافى مع قبول حجية الأولى.

ثم إن الشيخ يتحدث هنا عن مطلق التعليم وإصابة المجهول، لذلك عبّر عن المحقِق لكل من الكبرى والصغرى بأنه قياس وإن لم يكن برهانيا.

وخلاصة القول فيما نحن فيه هي: أن العلم بالكلي بالفعل علم بما تحته من جزئيات بالقوة، فالمطلوب الذي يُراد تحصيله معلوم بالقوة مجهول بالفعل، وهو إنما يطلب من هذه الحيثية.

قال الشيخ: ((**ثم إن لسائل أن يسأل أحدا، فيقول: هل تعلم أن كل اثنين زوج؟، ومعلوم أن جوابه: إني أعلم ذلك. فيعود ويقول: هل الذي في يدي هو زوج أو فرد؟ وعدد الناس الذي بمدينة كذا زوج أو فرد؟ فإن أجيب: بـ «أنّا لا نعلم ذلك»، عاد فقال: فلستم تعرفون أن «كل اثنين عدد زوج»، فإن هذا الذي في يدي اثنان ولم تعرفوا أنه زوج. وقد قيل في التعليم: إن قوما أجابوا عن هذا بجواب غير مستقيم، فقالوا: نحن إنما نعرف أن «كل اثنين عرفناه فهو زوج».**

**وهذا الجواب فاسد: فإنا نعرف أن «كل اثنين موجود ـ عُرف أو لم يُعرف ـ فهو زوج»، بل الجواب عن هذا: أنّا لم نقل إنّا نعرف «كل اثنين زوج»، فإذا لم نعرف اثنين زوجا ينتقض قولنا، وأيضا لم نقل إنّا نعرف من كل شيء هو اثنان أنه اثنان فنعرف أنه زوج، بل قلنا أحد قولين: إما أن «كل اثنين عرفناه فإنا نعرف أنه زوج»، أو «كل اثنين في نفسه ـ عرفناه أو لم نعرفه ـ فهو في نفسه زوج».**

**أما القسم الأول فلا ينتقض بالشبهة التي أُورِدت، وأما الوجه**

**الثاني فهو معرفة عامية لا يناقضه الجهل الخاصي؛ لأنّا وإن لم نعلم أن الذي في يد فلان زوج أو ليس بزوج، فعلمنا أن «كل اثنين فهو في نفسه زوج» ثابت معناه غير باطل، وأما ما جهلناه فإنه داخل في علمنا بالقوة لا بالفعل، فالجهل به لا يكون جهلا بالفعل بما عندنا.**

**وإذا حصل عندنا أن الذي في يده اثنان، وتذكرنا المعلوم الذي كان عندنا، عرفنا في الحال أن الذي في يده زوج.**

**فإذاً مجهولنا غير معلومنا، وليس إذا لم نعرف أن شيئا ما هو زوج أم لا ـ لأنّا لا نعرف أنه اثنان أم لا ـ يبطل ذلك أن نعلم أن «كل ما هو اثنان فهو زوج»، فنكون قد علمنا أيضا أن ذلك زوج من وجه، فبهذا يزول ذلك الشك)).**

هناك من استشكل على ما مرّ من كيفية إصابة المجهول بالمعلوم، وذلك بالنقض على الشيخ ببعض الجزئيات التي لا يتم إصابتها بما أُدعي أنه كلي بيّن يُعتمد عليه لتحصيل المطلوب. فحتى نعلم مثلا أن هذين الخاتمين زوج، لابد من معلوم كلي بيّن هو ـ كما لا يخفى ـ (كل اثنين زوج)، فلا خلاف في أن هذه القضية كلية بيّنة بنفسها، توضع كبرى القياس الذي نريد إصابة المجهول به، فلو أخفى المستشكل في يده خاتمين، وأتى إلى الشيخ الرئيس سائلا إياه: ((**هل الذي في يدي زوج أم فرد؟**))، فلا شك في أن جوابه مع عدم معرفته بما في يد المستشكل سيكون بـ(لا أدري)، فلا يثبت الزوجية ولا الفردية، وحينئذ ينتقض ما أُدعي أنه قضية كلية بيّنة يكون العلم

بها علم بالجزئيات؛ إذ ان هذه الجزئية التي بيد المستشكل أقرّ الشيخ في هذا الجواب بعدم علمه بها، فلم يعرف أن ((**كل اثنين عددُ زوج**)). فالجهل بهذه النتيجة مع وجود المبدأ الكلي البيّن أدى بهذا المستشكل إلى التشكيك بالمبادئ، أي بالأساس الذي تقوم عليه عملية التعليم.

ولنا أن نقول في توصيف هذا الإشكال بدوا: إن المستشكل أساء فهم ما قاله الشيخ الرئيس، فأخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة، وكأنه فهم مما تقدم أن العلم بالكلي بالفعل علم بما تحته من جزئيات بالفعل. والحال أن الجزئية التي بين يدينا لم يكن العلم بها فعليا، بل كان الجهل بها كذلك.

وأنت ترى كيف أن هذا الكلام يخالف ما قاله الشيخ؛ من أن العلم بالكبرى بالفعل سيستلزم العلم بالنتيجة بالقوة، والذي يُخرج هذا العلم من القوة إلى الفعل هو العلم بالصغرى، والجهل بالصغرى في إشكال المستشكل مما لا يخفى على أحد.

ثم إن المعلم الأول قد ذكر ((**أن قوما أجابوا عن هذا**)) الإشكال ((**بجواب**)) فاسد ((**غير مستقيم**))، إذ قالوا: إننا عندما نقول (كل اثنين زوج) نعني بذلك (كل اثنين عرفناه فهو زوج).

فقد أخذ هؤلاء المعرفة حيثية تقييدية في اتصاف موضوع الحكم، ومؤدى كلامهم هذا هو أن الاثنين الذي لا نعرفه ليس بزوج. فمعرفتنا به باتت قيدا لاتصافه بالزوجية، وهذا مما لا شك في فساده؛ ((**فإنا نعرف أن كل اثنين موجود عُرف أو لم يُعرف فهو زوج**))، ولا يخفى ما في قيد

((**موجود**)) الذي أتى به الشيخ الرئيس هنا من تأمل؛ لأنه يشير إلى أن هذه القضية خارجية، مع أنها ليست كذلك، فإن الاثنين المعدوم ـ المفروض الوجود ـ زوج أيضا، فهي قضية حقيقية كما سيصرح بذلك الشيخ في كلامه الآتي، وعلى أية حال فلا يصلح ما أورده هؤلاء لأن يكون جوابا عن هذا الإشكال.

والتحقيق في الجواب أن يقال:

لم يكن متعلق معرفتنا هو كل أفراد الاثنين الموجودة في هذا العالم والموصوفة بالزوجية؛ إذ ((**لم نقل إنّا نعرف كل اثنين زوج**)) حتى ينقض علينا بالجهل بأحد أفراده.

وبعبارة أخرى: لم يكن (كل) في قولنا ((**نعرف كل اثنين زوج**)) مفعولا به مضافا إلى اثنين، والزوجية صفة له، وإنما كان متعلق معرفتنا هو جملة إسمية مؤلفة من مبتدأ وخبر، فـ((**نعرف كل اثنين زوج**)) في قوة قولنا: نعرف أن (كل اثنين هو زوج).

كما أننا ((**لم نقل إنّا نعرف من كل شيء هو اثنان أنه اثنان، فنعرف أنه زوج**))؛إذ ليس كل ما يتصف بالاثنينية في الوجود نعرف أنه اثنان، لأن هذا يستلزم معرفتنا بكل اثنين، والحال أن الخاتمين اللذين أخفاهما المستشكل في يده يتصفان بالاثنينية ولا علم لنا بهما.

فلا هذه المقالة أردنا ولا تلك، وإنما أردنا:

تارة ((**أن كل اثنين عرفناه فإنَّا نعرف أنه زوج**))، فالمعرفة هنا ليست

حثية تقييدية للاتصاف بالزوجية، وإنما هي حيثية تعليلية للمعرفة بأن الاثنين زوج، ففرق بين قولنا: ((**ما عرفنا أنه اثنان عرفنا أنه زوج**))، وبين قولنا ((**ما عرفناه اثنين فهو زوج**))، فالمعرفة في قولنا الثاني حثيية تقييدية للاتصاف بالزوجية؛ أي أن اتصاف الاثنين بالزوجية مقيد بمعرفتنا بأنه اثنان. وهذا واضح البطلان؛ لأن الاثنين سواء عرفناه أم لم نعرفه فإنه زوج في الواقع ونفس الأمر، إذ إن الزوجية ذاتي للاثنين لا يحتاج حتى يتصف بها لا إلى حثيية تعليلية، ولا إلى حثيية تقييدية.

فيندفع بمقالتنا هذه ما ورد على مقالة من حاول الجواب على هذا الاستشكال. ثم لم يكن متعلق معرفتنا في هكذا عبارة كل أفراد الاثنين، ولم يكن كل ما يتصف بالاثنينية في الوجود معلومة لدينا اثنينيته.

ومضافا إلا خلوّ هذه المقالة من كل تلك العيوب، فإنها لا ((**تنتقض بالشبهة التي أُوردت**))؛ لأن الاثنين الذي بيد المستشكل لم نعرفه، والمعرفة به علة المعرفة بزوجيته، فمع عدم العلة لا وجود للمعلول.

وتارة أخرى أردنا أن ((**كل اثنين في نفسه ـ عرفناه أو لم نعرفه ـ فهو في نفسه زوج**))، فهذه ((**معرفة عامية**)) كلية لا يناقضها ((**الجهل الخاصتي**))، أي جهلنا بجزئي من جزئياتها. فالقضية الكلية البيّنة (كل اثنين زوج) قضية حقيقية ثابتة غير باطلة، وهي كبرى قياس؛ عِلْمُنا بها علم بالنتيجة بالقوة. فما ((**جهلناه**)) في هذا الإشكال ـ وهو النتيجة، أي زوجية الخاتمين اللذين في يد المستشكل ـ((**فإنه داخل في علمنا بالقوة لا**

**بالفعل))**، فقد أخذ بذلك المستشكل ما بالفعل مكان ما بالقوة، فجعل علمنا الفعلي بالكبرى علما فعليا بالنتيجة.

ثم إن الجهل بالنتيجة بالفعل لا يلازم الجهل بها بالقوة، بل نجهل بها بالفعل ونعلم بها بالقوة. وهذا الجهل الفعلي بالنتيجة لا يستلزم **((جهلا بالفعل بما عندنا))**، أي بالكبرى. فإذا حصلت لدينا الصغرى وضممناها إلى الكبرى خرجت النتيجة من القوة إلى الفعل.

**((فإذاً مجهولنا))** الذي يكشف عنه جهلنا بالنتيجة ـ ولك أن تقول: الذي كان سببا لجهلنا بالنتيجة ـ **((غير معلومنا))**؛ إذ إن المجهول هو الصغرى والمعلوم هو الكبرى. وهذا هو منشأ توهم هذه الشبهة، فليس للمستشكل إن كان جاهلا بالنتيجة بسبب جهله بالصغرى أن يدَّعي جهل الكبرى، بل الكبرى معلومة والعلم بها علم **((من وجه))** بالنتيجة.

قال الشيخ: **((وقد ذكر أن مانن الذي خاطب سقراط في إبطال التعليم والتعلم قال له: «إن الطالب علما ما، إما أن يكون طالبا لما يعلمه فيكون طلبه باطلا، وإما أن يكون طالبا لما يجهله فكيف يعلمه إذا أصابه؟ كمن يطلب عبدا آبقا لا يعرفه، فإذا وجده لم يعرفه».**

**فتكلَّف سقراط في مناقضته أن عرض عليه مأخذ بيان شكل هندسي، فقرر عنده أن المجهول كيف يصاد بالمعلوم بعد أن كان مجهولا.**

**وليس ذلك بكلام منطقي؛ لأنه بيّن أن ذلك ممكن، فأتى بقياس**

أنتج إمكان ما كان أتى به مانن بقياس أنتج غيـر إمكانـه ولـم يحـل الشبهة.

وأما أفلاطون فإنه تكلَّف حل الشـبهة، وقـال: إن الـتعلم تـذكّر، يحاول بذلك أن يصير المطلوب قد كان معلوما قبـل الطلـب وقبـل الإصابة، ولكن إنما كان يطلب إذ كان قد نسـي، فلمـا تـأدى إليـه البحث تذكر وتعلم، فيكون إنما علم الطالب أمرا كان علمه.

فكأن أفلاطون قد أذعن للشبهة وطلب الخلاص منهـا فوقـع فـي محال. وهذا شيء كنا قد استقصينا كشفه في تلخيصنا للكتاب الـذي في «القياس»، لكنّا نحن مع ذلك نقول:

إن المطلوب لو كان معلوما لنا من كل جهة ما كنا نطلبه، ولو كان مجهولا لنا من كل جهة ما كنا نطلبه، فهو معلـوم لنـا مـن وجهـين مجهول من وجه، فهـو معلـوم لنـا بالتصـور بالفعـل، ومعلـوم لنـا بالتصديق بالقوة، وإنما هو مجهول لنـا مـن حيـث هـو مخصـوص بالفعل، وإن كان معلوما من حيث لا يخص أيضا بالفعل، فإذا سـبق منا العلم بأن كل ما هو كذا فهو كذا ـ من غير طلب، بل بفطرة عقل أو حس أو غير ذلك من الوجوه ـ فقد أحطنـا بـالقوة علمـا بأشـياء كثيرة، فإذا شاهدنا بالحس بعض تلك الجزئيات من غير طلب، فإنهـا في الحال تدخل بالفعل تحت العلم الأول.

وهذا يحاذي من وجه ما أورد مانن من مثال الآبق حـذوا بحـذو، فإنا نعلم المطلوب بالتصور أولا كما نعلم الآبق بالتصور أولا، ونعلم ما قبله مما يوصل إلى معرفته بالتصديق، كما نعلم الطريق قبل معرفة مكان العبد الآبق. فإذا سلكنا السبيل إلى المطلوب، وكان عندنا منـه تصور لذاته سابق وطريق موصل إليه، فإذا انتهينا إليه فحينئذ نكـون أدركنا المطلوب، كما إذا سلكنا السبيل إلى الآبق وكـان عنـدنا منـه تصور سابق لذاته وطريق موصل إليه، فإذا انتهينا إليه عرفناه، ولو أنا كنا لم نشاهد الآبق ألبتة، ولكن تصورنا له علامة؛ كل من يكون على تلك العلامة فهو آبقنا.

ثم إذا انضم إلى ذلك علم واقع لا بكسب بل اتفاقا بالمشاهدة، أو واقع بكسب وطلب وامتحان وتعرّف، فوجدنا تلك العلامة على عبـد علمنا أنه آبقنا، فتكون العلامة كالحد الأوسط في القياس.

واقتناصنا لتلك العلامة في عبد كحصول الصـغرى، وعلمنـا بـأن «كل من به تلك العلامة فهو آبقنا»، كحصول الكبرى قـديما عنـدنا، ووجدان الآبق كالنتيجة.

وهذا الآبق أيضا لم يكن معلوما لنا من كـل وجـه، وإلا مـا كنـا نطلبه، بل كان معلوما لنا من جهة التصور، مجهولا من جهة المكـان، فنحن نطلبه من جهة ما هو مجهول لا من جهة ما هـو معلـوم، فـإذا

**علمناه وظفرنا به حدث لنا بالطلب علم به لـم يكـن، وإنمـا حـدث باجتماع سببين للعلم: أحدهما السبيل وسلوكها إليه، والثـاني وقـوع الحس عليه.**

**كذلك المطلوبات المجهولة تعرف باجتماع شيئين: أحدهما شـيء متقدم عندنا وهو أن (كل ب أ)، وهو نظيـر السـبب الأول فـي مثـال الآبق، والثاني أمر واقع في الحال، وهـو معرفتنـا أن (ج ب) بـالحس، وهو نظير السبب الثاني في مثال الآبق، وكما أن السببين هناك موجبان لإدراك الآبق، فكذلك السببان ها هنا موجبان لإدراك المطلوب.**

**وليس ما صادر عليه «أن كل ما لم يعلم من كل وجه فلا يعلم إذا أصيب» بمسلّم، بل «كل ما جهل من كل وجه فهو الذي لا يعلـم إذا أصيب».**

**وأما إذا كان قد علم أمر مضـى العلـم بـه، فـذلك علـم بـالجزء المطلوب بالقوة، وهو كالعلامة له، وإنما يحتاج إلى اقتران شيء بـه يخرجه إلى الفعل، فكما يقترن به ذلك المخرج إلى الفعـل يحصـل المطلوب)).**

تعرض الشيخ هنا لشبهة قوية لرجل كان معاصرا لسقراط اسمه مانن، حيث كان يقول بامتناع التعليم والتعلم؛ وذلك نتيجة إشكال أثاره في محضر سقراط حاصله: أن المطلوب لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون معلوما لطالبه وإما أن يكون مجهولا له، فعلى الأول لا معنى لطلبه حينئذ؛

بداهة لغوية تحصيله، إذ إنه بحسب الفرض حاصل للطالب، فيكون طلبه تحصيلا للحاصل. وعلى الثاني لا يمكن طلبه؛ إذ لو حصل لما أمكن معرفته مع فرض الجهل به. وقد مثل الشيخ لذلك بمن ((**يطلب عبدا آبقا لا يعرفه، فإذا وجده لم يعرفه**))، فهب أن شخصا مجهولا لديك من أحد أقربائي قد كان غائبا في مكان معيّن، وطلبت منك أن تبحث عنه مع جهلك به، فإن حضرت ذلك المكان وكان هذا الشخص من جملة من هم حولك من الأشخاص، فكيف لك أن تعرفه مع فرض الجهل به؟

وقد حاول إبطال هذه الشبهة كل من سقراط وأفلاطون، إلا أن الشيخ عبّر عن هاتين المحاولتين بالتكلّف. ولا يخفى ما في هذا التعبير من قصد عدم وصولهما لمستوى الرد بتصنّعهما إياه دون تحقيقه، كما سيتضح.

ويجدر بنا قبل عرض محاولة سقراط أن نبيّن ما يقبح على طالب العلم جهله مما يستعمل من طرق في رد دليل أي شبهة قد تعترضه، وسيظهر لنا بعد بيان هذه الطرق الموضعُ الذي تكلَّف فيه سقراط، ولذلك نقول:

إن لإبطال الدليل طرق ثلاثة هي: النقض التفصيلي والنقض الإجمالي والمعارضة؛ أما النقض فيعني الإبطال، وأما المعارضة فتعني المقابلة، فهي لا تبطل الدليل وتهدمه كما في النقض، وإنما تعلّقه وتشلّه فقط.

أما النقض التفصيلي: فهو ما يتوجه من منع وإبطال لمقدمات الدليل مباشرة، فإما أن يبطل الصغرى أو أن يبطل الكبرى، ويكون هذا الطريق بذلك هادما للدليل من أساسه.

فلو كان الدليل الذي نريد إبطاله هو (العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث)، فإما أن نمنع صغرى الدليل أو أن نمنع كبراه، ولابد من بيان وجه المنع بلا شك؛ فإن بطلان الصغرى أو الكبرى يعني انهدام الدليل وبطلانه. وهذا الطريق هو المسمى بقياس المقاومة أو الممانعة، فالمقاومات هي النقض التفصيلي إذاً.

أما النقض الإجمالي: فلا يتوجه إلى المقدمات، وإنما يتوجه إلى النتيجة ويبطلها، فلو لم يحضرك في المثال الآنف الذكر ما يبطل إحدى المقدمتين، وأتيت إلى النتيجة ومنعت منها، لكشف ذلك لك عن وجود خلل قطعي في إحدى المقدمتين دون تعيين، فنقول مثلا: لا إشكال لدي في أن (العالم متغير) و (كل متغير حادث)، إلا أنني أرى بطلان (حدوث العالم)؛ إذ لو كان العالم حادثا للزم انفكاك العلة التامة عن المعلول، والتالي باطل فالمقدم مثله. وإذا كان المقدم باطلا ـ أي كانت النتيجة باطلة ـ فلا ريب في بطلان إحدى المقدمتين وإن لم تُعلم بعينها، وهذا يهدم الدليل أيضا ويبطله، وهو غالبا ما يكون بقياس استثنائي.

ثم لا يخفى وجه تسميته بالإجمالي؛ لأن الخلل المتيقن الوجود في هذا الدليل غير معلوم الموضع؛ أهو في الصغرى أم في الكبرى، بخلاف الطريق السابق.

أما المعارضة: فهي إقامة دليل في عرض الدليل الذي نريد رده ينتج خلاف نتيجته، كأن نقول في مثالنا المذكور: (الباري علة تامة للعالم والعلة التامة لا تنفك عن معلولها فالباري لا ينفك عن العالم فالعالم إذاً

قديم لملازمته وعدم انفكاكه عن القديم)[١].

فقد كانت نتيجة هذا الدليل معارضة لنتيجة ما يراد ردّه. وقد قلنا: إن المعارضة لا تبطل الدليل وإنما تعلّقه وتشلّه، فهي في مقام المانع بالنسبة إليه، أي أن وجود المقتضي فيه كعدمه، فهو وإن لم يبطل إلا أنه في حكم الباطل لعدم تأثيره.

وسيظهر لك أن ما قام به سقراط من بين هذه الطرق الثلاثة هو المعارضة، وقد تساهل الشيخ فأسماها مناقضة عندما قال: ((**فتكلّف سقراط في مناقضته**))[٢]، فهو ليس نقضا كما سيأتي.

أما أفلاطون فقد أتى، في محاولته ردّ هذه الشبهة بنظرية التذكّر لا التعليم والتعلم، وحاصل هذه النظرية:

أن المطلوب معلوم عندنا، والمعلوم من حيث هو معلوم لا يطلب، إلا أنه يطلب من حيثية أخرى وهي كونه منسيا. فما يحصل لدينا من معلومات لم يكن مجهولا لنطلبه، وإنما كان معلوما فنسيناه، والذي حصل لنا بعد ذلك هو أننا تذكرناه، كما لو أنك كنت تعرف صديقا وقد فارق الزمان والمكان

---

(١) إن أكثر إشكالات المتكلمين من المعارضة، فيكفي أن يقيم المتكلم دليلا شرعيا مخالفا للنتيجة لكي يرد البرهان الفلسفي، دون أن يكلّف نفسه عناء نقض الصغرى أو الكبرى.

(٢) إن قلت: لِمَ لا يكون رد سقراط من النقض الإجمالي؛ بأن الذي يقوله مانن لو كان صحيحا لما عرفنا هذه الزاوية من المثلث، والحال أننا عرفناها فكلامه باطل؟

قلنا: لم يدفع سقراط النتيجة بهذا النحو الاستثنائي، وإنما أقام دليلا عمليا على إمكان العلم بالمجهول. وهو يعارض نتيجة مانن بامتناع العلم بالمجهول، وهذه هي المعارضة، كمن يعارض رواية يسلم بصحتها برواية صحيحة أخرى تقابلها.

بينكما، فابتعد عن ذاكرتك ونسيته ثم حصل والتقيت به، فأنت في هذه الحالة لم تتعرف عليه بعد أن كنت قد عرفته، وإنما تذكرته فقط.

فالذي يراه أفلاطون أننا لا نعلم معلوما كما لا نعلم مجهولا، وإنما نتذكر ما هو معلوم حاصل لدينا.

وبذلك يكون قد اختار الشق الأول من شبهة مانن وهو أن المطلوب معلوم، وفرّ من غائلة تحصيل الحاصل بنظرية التذكّر هذه، وعلى هذا فلا وجود لما يُسمى بالتعليم والتعلم. وما نسميه معلما لا يعطي الطالب ما لم يكن موجودا لديه وإنما يذكّره بما هو حاصل ومتحقق عنده، فلا تعدو مهمته مهمة المذكّر والمنبّه ليس أكثر[1].

وقد رأى الشيخ في ذلك إذعانا للشبهة وتسليما بها، ((**فكأن أفلاطون**

---

(١) هذا هو مبنى الإشراقيين الصوفيين، فبغض النظر عن أنهم يقولون بقدم النفوس أم لا يقولون به إلا أنهم يرون العلم تذكرا؛ فالعلم موجود حاصل عندك ولا تحتاج إلى أكثر من تذكّره، ويكفي في ذلك رفع الحجب فقط، الذي يتحقق بتزكية النفس وترويضها، ما يعني ذهابك إلى الصومعة وإمضاء كامل وقتك في العبادة إلى أن تصل إلى تلك المرحلة، فلا حاجة لتعليم الآخرين، ولا حاجة إلى المدرسة والكتاب والدرس، وهذا تحقير منهم للتعليم المدرسي، وهو في غاية الخطورة؛ لأنه إغلاق لباب التعليم والتعلم من أساسه.

أما كون القرآن فطريا والتوحيد فطريا، فلا تعني فطريَّتُهما في الواقع أنهما معلومان، بأن نعلم سورة البقرة مثلا قبل أن نولد، وإنما المراد من ذلك أن الفطرة مأنوسة بهذا الأمر، وفيها شأنية واستعداد الإيمان به فيما إذا قرأنا القرآن. وكذا فطريَّة التوحيد، فالفطرة ليست كهذا البياض يكتب عليه أي شيء، بل هي للدين كالحديد للمغناطيس في انجذابها إليه، وهذا ليس على مذهب أفلاطون، لأن مذهبه يستلزم قدم النفوس وهو باطل جزما.

**قد أذعن للشبهة وطلب الخلاص منها فوقع في المحال)).**

أما إذعانه للشبهة؛ فلأنه كمن يقول: إننا لو لـم نكـن نعلـم بالأشـياء علمـا ملكوتيا قديما لكانت شبهة مانن في محلها، فقد رد هذه الشبهة على مذهب خاص به وهو التذكّر؛ ولذلك لم يقل الشيخ ((أذعن للشبهة)) وقـال **((كأنه أذعن))**، فإن لازم كلامه التسـليم بهـا دون صـريحه، ولسـان حالـه هـو: إمـا القول بما أقول والاعتقاد بنظرية التذكر للخلاص مـن هـذه الشـبهة، أو أنهـا واردة على أصل التعليم والتعلم و في محلها.

ولنا أن نحتمل هنا أن هذه النظرية كانت مـن الأسـاس مبنـى لأفلاطـون، كما لنا أن نحتمل أيضا أنها أتت نتيجة هذه الشـبهة؛ بـأن لفّـق لكـي يـدفعها دليلا على قدم النفوس والتذكر فخرج بها، فلربما كانت هذه الشبهة هـي مـا دعا أفلاطون إلى اختراع هذا المبنى.

وأما المحال الذي وقع فيه فهو قـدم النفـوس ـ المثـل[1] ـ وكـون التعلـيم تذكرا[2].

---

(١) الفصل الثاني من المقالة الخامسة من «إلهيات الشفاء» / ص٣٠٧.

(٢) إن ضيق الخناق أدى بأفلاطون إلى الوقوع في المحال، تماما كما حصل مع المتكلمين؛ فبراهين قدم الفيض وقدم العالم عند الفلاسفة بـراهين قطعيـة مبنيّـة علـى امتنـاع انفكـاك العلـة التامة عن معلولها، ولكي يثبت المتكلمـون حـدوث العـالم وقعـوا فـي المحـال وهـو كـون البـاري تعالى ليس علة، إذ زعموا أن العلل الخاضعة لقـانون العليـة هـي العلـل الطبيعيـة، ولمـا كـان البـاري تعالى ـ بحسب زعمهم ـ علة لها إرادة أمكن أن توجد ولا تريد صدور المعلول عنهـا، وعليـه لـيس بالضرورة أن يكون العالم موجودا بوجود الباري.

وقد تعرض الشيخ لذلك في باب القياس[1]؛ في أن هذه المثل أو العلم الملكوتي إما أن يرجع إلى الكليات أو أن يبطل. فإن أردنا توجيه كلامه فلابد أن نجعل هذه المثل هي الكبريات ـ أي الكليات البيّنة ـ التي نعلم بجزئياتها بالقوة، فإذا حصلت الصغرى خرجت هذه الجزئيات من القوة إلى الفعل، فيكون هذا هو مراده من التذكر، وإلا فبغير هذا التوجيه يبطل كلام أفلاطون جزما.

أما رد الشيخ لهذه الشبهة، فكان جوهره الاعتماد على ما مر من كيفية إصابة المجهول بالمعلوم؛ إذ إن العلم بالكلي بالفعل علم بالجزئي الذي تحته بالقوة، ولكنه أشار ابتداءا إلى أحد أسباب المغالطة وهو توهم الحصر. فمنشأ وقوع مانن في هذه الشبهة توهم انحصار المطلوب في أمرين لا ثالث لهما: المعلوم من كل جهة أوالمجهول من كل جهة، مع أننا لا نطلب هذين الأمرين، وإنما هو ((**معلوم لنا من وجهين مجهول من وجه**)).

بيان ذلك: أننا نعلم المطلوب علما تصوريا فعليا وعلما تصديقيا إلا أنه بالقوة؛ وذلك لأننا نعلم الكبرى التي تعم المطلوب وغيره علما فعليا، لكن العلم بخصوص المطلوب يحتاج إلى علم آخر ليعينه ويخرجه من القوة إلى الفعل، فهو مجهول تصديقا من هذه الجهة.

ولنفرض أن الكبرى الكلية البيّنة ـ ((**بفطرة عقل أو حس أو غير ذلك من الوجوه**)) ـ أو المبيّنة ـ لا فرق في ذلك ـ كانت (كل ب أ)، وكان

---

وهذا وهم منهم؛ حيث إن الإرادة جزء العلة و عين ذاته تعالى كما ثبت في الفلسفة.

(١) «قياس الشفاء» / ص٥٤٥ ـ ٥٤٦.

المطلوب (ج أ) على أن (ج) أحد جزئيات (ب)، فإن هذا المطلوب معلوم لنا تصورا بالفعل وتصديقا بالقوة، لكنه مجهول تصديقا بالفعل. وفعلية العلم التصديقي به متوقفة على تحقق اتصافه بالحد الأوسط، أي الموضوع في كبرى مثالنا، فإننا عندما نقول (كل ب أ) نقصد بذلك (كل ما يتصف بـ ب يتصف بـ أ)، فها هنا عقد وضع وعقد حمل، فإذا حصل وعلمنا بأن (ج) مما يتصف بـ (ب) **((فإنها في الحال تدخل بالفعل تحت العلم الأول))** أي الكبرى. ويمكن أن يُمثل لذلك بما هو مشاهد محسوس، وبما هو معقول أيضا. فمن المحسوس: ما مر من العلم بأن (كل إنسان حيوان)، وبعد مشاهدة زيد ومعرفته والعلم بأنه إنسان يُعلم أنه حيوان. ومن المعقول: العلم بأن (الناطق ضاحك)، ثم بعد تحليل الإنسان وفهم أنه (حيوان ناطق) نعلم مباشرة بأنه ضاحك؛ إذ بمجرد العلم باتصاف الإنسان بالناطقية يُعلم بأنه ضاحك.

وإذا أردنا التحدث بلسان عرفي ينسجم مع مثال العبد الآبق، نقول: كل ما له هذه العلامة فهو (أ)، فالحد الأوسط ليس إلا العلامة التي تثبت الحكم ـ أي الأكبر ـ لمن يشتمل عليها، فإن ثبتت لك هذه العلامة في (ج) فإنها تُثبِت لك دفعة واحدة الحكم وهو (أ) عليها، فكل من كان له هذه العلامة كان له هذا الحكم.

هذا هو مفاد الكبرى بلسان عرفي بسيط، وهو في قوة اللسان المنطقي بأن كل ما يتصف بالأوسط يتصف بالأكبر، لذلك قال الشيخ: **((إن هذا**

**يحاذي ما أورده مانن من مثـال الآبــق حــذوا بحــذو))**، أي أن الحـد الأوسـط هـو العلامـة، فمـا قلنـاه فـي المثـال السـابق يقـال فـي مثـال الآبـق، ولنفرض أننا علمنا بأن العبد الآبق أسود طويل القامة مقيم في آخـر مسـاجد المدينة مثلا، فكل من اشتمل على هذه العلامة كان هو العبد الآبق.

فإذا سلكنا طريق تلك المدينة ودخلنـا آخـر مسـاجدها، ووجـدنا شخصـا أسود اللون طويل القامة، سـواء أكـان ذلـك منـا ((**لا بكســب بــل اتفاقــا بالمشاهدة**))، أم أنـه ((**واقع بكسب وطلــب وامتحــان وتعــرُّف**))، أي سواء أكـان بيّنـا أم مبيّنـا فإننـا سـنحكم بأنـه العبـد الآبـق؛ لأنـه اشـتمل علـى العلامة، وكل من اشتمل عليها كان العبد الآبق، فهذا إذاً هو العبد الآبق.

فكما علِمنـا ((**المطلــوب بالتصــور أولا**)) علِمنـا ((**الآبــق بالتصــور أولا**))، وكما كنـا ((**نعلم ما قبله مما يوصل إلى معرفته بالتصــديق**)) ـ أي الكبرى الكلية ـ، كنا ((**نعلم الطريق قبل معرفة مكان العبد الآبق**)).

والحاصل: كما أنه عندنا في المطلـوب ((**تصور لذاته ســابق وطريــق موصل إليه**))، فإذا تحققت الصغرى وهي ثبـوت الحـد الأوسـط للأصـغر، ((**فحينئذ نكون أدركنا المطلوب**))، كذلك فـي الآبـق ((**تصــور ســابق لذاته وطريق موصل إليه، فإذا انتهينــا إليــه**)) بـأن وجـدنا فيـه العلامـة ((**عرفناه ولو أنّا كنا لم نشاهد الآبق ألبتة**)).

وفي النتيجة فإن المطلوب إنمـا ((**نطلبه من جهة ما هو مجهول لا من جهة ما هو معلوم**))، وقد ((**حدث**)) العلم بـه ((**باجتماع سببين للعلــم:**

**أحدهما السبيل وسلوكها إليه))** ـ أي الكبرى ـ **((والثاني وقوع الحس عليه))** ـ أي الصغرى ـ فيما لو كان موضوعها حسيا.

ثم عبّر الشيخ عن شبهة مانن بأنها مصادرة؛ وذلك لأنه غير مسلّم **((أن كل ما لم يُعلم من كل وجه فلا يُعلم إذا أصيب))**، بل المسلّم أن **((ما جُهل من كل وجه فهو الذي لا يُعلم إذا أصيب))**.

ففرق بين قولك (ما جُهل من كل وجه لا يُعلم)، وبين قولك (ما لم يُعلم من كل وجه لا يُعلم)؛ لأن الثاني لا ينافي العلم به من بعض الأوجه.

قال الشيخ: **((فإذ قد تقرر أنه كيف يكون التعليم والتعلم الذهني، وأن ذلك إنما يحصل بعلم سابق، فيجب أن تكون عندنا مبادئ أولى للتصور، ومبادئ أولى للتصديق.**

**ولو أنه كان كل تعليم وتعلم بعلم سابق، ثم كان كل علم بتعليم وتعلم؛ لذهب الأمر إلى غير النهاية، فلم يكن تعليم وتعلم، بل لا محالة أن يكون عندنا أمور مصدق بها بلا واسطة، وأمور متصورة بلا واسطة، وأن تكون هي المبادئ الأولى للتصديق والتصور.**

**و لنبدأ بمبادئ التصديق، ولنشتغل أولا بمبادىء التصديق اليقيني))**.

أشار الشيخ هنا إلى أن البيان المتقدم لكيفية إصابة المطالب المجهولة بالمبادئ المعلومة كفيل بردّ ما قد يثار من شبهة أخرى حول التعليم والتعلم، إذ قد يقال بأنكم في الفصل الثالث قلتم: «كل تعليم وتعلم ذهني

فبعلم قد سبق». وعلى هذا فإن مبادئ أي مطلوب مسبوقة بمبادئ متقدمة عليها، ثم إن هذه الأخيرة لابد أنها مسبوقة كذلك بمبادئ حصلت بها، وهكذا تتسلسل المبادئ ويذهب ((**الأمر إلى غير نهاية**))، مما يعني امتناع التعليم والتعلم.

فذكر الشيخ بأن ما مضى يرد هذه الشبهة؛ لأننا قلنا بأن المبادئ الأولى بيّنة بنفسها لا تحتاج إلى من يبيّنها، سواء أكانت مبادئ تصورية أولى أم كانت تصديقية أولى، فإن المحمول يكون فيها ثابتا للموضوع بلا وسط. فما قلناه من أن «كل تعليم وتعلم بعلم سابق» قصدنا به: كل تعليم وتعلم نظري بعلم قد سبق، وليس كل تعليم وتعلم حتى البديهي، لكي يلزم من ذلك التسلسل.

وسيأتي عند الحديث عن أن «ذوات الأسباب لا تعلم إلا بأسبابها»، أن الذي له سببلا يعلم إلا بسببه، وليس للبديهيات سبب حتى تعلم به، فهي معلومة بنفسها مستغنية عن معلم وكتاب لمعرفة أسبابها.

فالبديهيات في العلم كواجب الوجود في العين، فكما أن كل موجود ممكن يحتاج إلى علة، وليس واجب الوجود مما يحتاج إلى علة، فإنه علة العلل، كذلك الحال هنا؛ فإن كل مطلوب نظري يحتاج إلى مبدأ، وليس المبدأ البديهي مما يحتاج إلى مبدأ إذ لا مبدأ له[1].

---

(١) وقد وقع الماديون في التسلسل العلمي والعيني؛ لذلك قالوا بالنسبية من جهة، وأنكروا الواجب من جهة أخرى.

بقي في هذا الفصل تنبيهات مهمة:

الأول: أن الشبهات التي ذكرت في هذا الفصل من الشبهات المعرفية التي أثارها الشكاكون قبل الميلاد، والتي كانت تهدف إلى ضرب التعليم والتعلم من الأساس. فمن التشكيك في أدوات المعرفة أي الحس والعقل ـ بأن هاتين الأداتين الرئيسيتين لا يمكن الركون إليهما لوقوع الخطأ منهما ـ إلى التشكيك في عملية التعليم والتعلم؛ وذلك بزعزعة الثقة والاطمئنان بالأحكام العقلية، كما في شبهة المعدوم التي صدّر الشيخ بها هذا الفصل، فإن هكذا أحكام من العقل ارتجالية لا يمكن التعويل عليها، إذ مع عدم إمكان تصور الممتنع كيف لنا أن نفرد له أبحاثا خاصة نسمح للعقل فيها بالحكم على ما لا يتصور، إلى شبهة مانن التي تنسف أصل هذه العملية، ثم التسلسل الذي يمنع منها لعدم إمكانها.

ولا ننكر قوة هذه الشبهات، الأمر الذي يكشف عن مستوى العقل اليوناني في تلك الحقبة الزمنية، ويكشف بالمقابل عن القدرة الهائلة التي كان يتمتع بها المعلم الأول الذي تصدى لها في ذلك الحين.

الثاني: لا يخفى عليك أننا عندما قلنا: «العلم بالكلي بالفعل علم بالجزئيات التي تحته بالقوة» قصدنا بذلك الجزئي الحقيقي والإضافي، فالإنسان جزئي بالنسبة للحيوان، والحيوان جزئي بالنسبة للجسم، والجسم كذلك بالنسبة إلى الجوهر. فلا نقصد من الجزئي زيدا المتشخص بالنسبة للإنسان فحسب.

الثالث: لقد اعتمدت كيفية إصابة المجهول بالعلوم على أمر أساسي هو

القضايا الكلية البيّنة بنفسها، أما وصف الكلية فغير خفي عليك معناه، إلا أن البيّنة بنفسها قد ذكرنا أن المراد منها هو أن ثبوت المحمول للموضوع فيها لا يحتاج إلى وسط، والسرّ في ذلك أحد أمرين:

الأول: أن يكون المحمول مأخوذا في حد موضوعها.

الثاني: أن يكون الموضوع مأخوذا في حد محمولها، ففي مثل (الأربعة زوج) نرى أن حد الأربعة هو عدد منقسم بمتساويين. والزوجية هي هيئة الانقسام إلى متساويين، وعليه يكون موضوعها قد أخذ في حد محمولها.

فكون المحمول مأخوذا في حد الموضوع أو الموضوع مأخوذا في حد المحمول، يعني أننا بمجرد أن نتصور الموضوع نجد المحمول، وبمجرد أن نتصور المحمول نجد الموضوع، فالمسألة على مستوى التصور واضحة بيّنة، ثم يكون التصديق بها بعد ذلك من باب حمل الشيء على نفسه ليس إلا، فلا يقع فيها شك.

من هنا كانت القضايا البديهية تحليلية، فبالتحليل التصوري للموضوع أو المحمول نجد أحدهما داخلا في الآخر، فيكون الحمل من باب ثبوت الشيء لنفسه، أي أن أحدهما ثابت للآخر في حد نفسه، وهذا هو معنى الواقع ونفس الأمر الذي ذكرناه سابقا[1].

---

(١) لا تخفى مصيرية هذا الأمر، وأنه من الركائز الضرورية لطالب العلم، فمع عدم هذه القضايا ـ أي الكلية البيّنة ـ يستحيل الوصول إلى الواقع وتحصيل اليقين به، ونكون في نهاية المطاف من أرباب العلوم النسبية المتغيرة التي تقذف روادها في بحر التشكيك والضلال، فمن المدرسة الأخبارية والصوفية إلى تعدد القراءات وغيرها من المدارس المنحرفة الكثيرة

الرابع: هو سؤال ينقدح في الذهن بعد التنبيه السابق، حاصله: أن قضية (امتناع اجتماع النقيضين) البديهية هل هي واضحة بالمعنى الآنف الذكر للوضوح؛ بأن كان المحمول فيها مأخوذا في حد الموضوع أو الموضوع مأخوذا في حد المحمول؟ أم أن ملاك وضوحها مختلف عن ملاك وضوح بقية البديهيات؟

وفي جواب هذا السؤال نقول: لاشك أنها تتمتع بنفس الملاك، حيث إن معنى النقيضين هو المفهومان اللذان يرفع كل واحد منهما الآخر، وعدم الاجتماع هو أن ثبوت أحدهما رافع للآخر، فالموضوع مأخوذ في حد المحمول.

هذا فضلا عن امتياز خاص آخر لهذه القضية يجعل الاستدلال عليها من المحال، بيان ذلك:

إذا أراد الإنسان أن يحكم أي يصدق، فطبيعة الحكم تقتضي أن يحكم إما بالإيجاب وإما بالسلب، ولا ثالث وراء هذين النحوين من الحكم، فلو أنك أردت أن تحكم على (أ ب)، فإنك إما أن تثبت (ب لـ أ) وإما أن تنفيها عنها، وهذا أمر قهري تقتضيه طبيعية الحكم، فالانبعاث النفسي عند الحكم

---

التي نتجت عن إهمال هذا الأصل المعرفي، وقد وصف الأمير عليه السلام هذه الحالة في قوله «العلم نقطة كثرها الجهّال».

فالواقع ونفس الأمر واحد غير متعدد ومتكثر، والحق ما طابقه، وما لم يطابقه باطل. فالاثنان لا يمكن أن تكون إلا نصفا للأربعة ولا يمكن أن تكون ثلثا أو ربعا لها، فعدم الاعتماد على المبادئ البيّنة بذاتها أدى بالجهّال إلى مدارس معرفية كثيرة نسمع عنها كل يوم.

إما أن يثبت أو ينفي؛ إذ لا يمكن أن يثبت وينفي في نفس الآن. وعدم الإمكان هذا أمر تكويني حاله تماما حال الإنسان الذي يريد الحركة في طريق ذي جهتين، فليس أمامه إلا أن يتحرك إلى جهة اليمين أو أن يتحرك إلى جهة اليسار، ولا يمكنه التحرك إلى الجهتين في نفس الوقت؛ لأن ذلك ممتنع تكوينا، فلن يكون حينئذ متحركا، وإنما سيكون ساكنا مشلول الحركة.

فامتناع الحكم بالإثبات والنفي أو الإيجاب والسلب في آن واحد تكويني، ولهذا امتنع الاستدلال على هذه القضية فضلا عن وضوحها.

ومن هنا يجدر بنا أن ننبّه أيضا إلى أن المعنى الدقيق لامتناع اجتماع النقيضين هو امتناع اجتماع السلب والإيجاب، وليس امتناع اجتماع الوجود والعدم كما هو شائع، فمعنى اجتماع النقيضين هو إيجاب المحمول للموضوع وسلبه عنه في آن واحد. فالسلب والإيجاب مفهومان ثانويان منطقيان، وامتناع اجتماعهما قضية نفس أمرية تأتي بعدها المراحل الأخرى؛ من أن هذه القضية في الخارج أم في الذهن، فلا يمكن أن نثبت المحمول للموضوع وننفيه عنه في نفس الوقت، سواء أكان هذا الموضوع في الخارج أم كان في الذهن.

فالمحمول إذاً إما أن يكون ثابتا للموضوع أو منفيا عنه في الواقع ونفس الأمر، ثم بعد ذلك تأتي الاستحالة النفس أمرية أيضا في إيجابه له وسلبه عنه في آن واحد، بغض النظر عن مطابقة أحدهما ـ الإيجاب أو السلب المجتمعين ـ للواقع وعدم مطابقة الآخر، فأصل الحكم بالإيجاب والسلب معا ممتنع تكوينا، فلا يبقى إلا أن يكون الحكم بأحدهما فقط.

ثم لا فرق في ذلك بين إثبات الوجود للجسم مثلا وسلبه عنه، أو إثبات البياض له وسلبه عنه، فنحن في مرتبة انعقاد الحمل ولسنا في مرتبة مفاد الحمل، ولا فرق في انعقاد الحمل بين كون الهلية بسيطة أم مركبة، ففي النتيجة هناك محمول وموضوع، ولكن المحمول تارة يكون الوجود المطلق، وتارة أخرى يكون الوجود المقيد[1].

ولا يخفى أننا قد نطلق على السلب حملا، مع أنه في الواقع سلب الحمل وليس نفس الحمل، ولكننا عندما نعبّر بالحمل عن السلب نكون قد استعملناه استعمالا مجازيا.

وقد تتساءل هنا عن سر تركيزنا على امتناع اجتماع النقيضين، مع أن ارتفاعهما أيضا ممتنع؟ وفي الرد على هذا التساؤل نقول: إن الارتفاع يرجع في الحقيقة إلى الاجتماع؛ فإن رفعك البياض يرجع إلى عدم البياض، ورفعك عدم البياض، يرجع إلى البياض وهذا اجتماع للسواد والبياض، فإذا ارتفعا اجتمعا، وعندما منعنا من اجتماعهما منعنا من ارتفاعهما.

ثم قد نجد من لا يُسلم بهذه القضية، ويقول بإمكان اجتماع السلب والإيجاب، فليس أمامنا مع هكذا شخص إلا أن ننبّهه بأحد طريقين:

الطريق الأول: هو التنبيه النظري، وهو أن انكاره يستلزم ثبوته؛ لأنه لكي يصح ويستقر الإنكار لابد من نفي عدم الإنكار، وهوتسليم بثبوت هذه القضية.

---

(١) لا يخفى أننا نريد بذلك عدم اختصاص اجتماع النقيضين بالوجود المطلق.

الطريق الثاني: هو التنبيه العملي، وهذا فيما إذا كان المنكر لهذه القضية معاندا وليس غافلا، فإن الطريق الأول كفيل بإيقاظ الغافل من غفلته، أما المعاند فلابد أن نلجأ معه إلى هذا الطريق، وذلك بضربه أو حبسه أو تعذيبه أو منعه من الطعام والشراب إلى غير ذلك؛ إذ لا فرق عنده بين الضرب واللاضرب والحبس واللاحبس وكذا البقية ونقائضها، لإمكان اجتماع إيجابها له وسلبها عنه.

يبقى أن نؤكد على أن حال هذه القضية بالنسبة إلى جميع القضايا ـ بيّنة كانت أم مبيّنة ـ حال واجب الوجود بالنسبة إلى جميع الموجودات، فلو لم يكن واجب الوجود في العين موجودا لما كان هناك موجود، ولو لم تكن هذه القضية في العلم موجودة لما كان هناك معلوم، فلو أنك لم تقبل بمثل (الإنسان إنسان) لكان ذلك منك سلب للشيء عن نفسه، ولا شك لديك بأن الشيء ثابت لنفسه، فيكون النقيضان قد اجتمعا؛ بأن كان الشيء هو هو وليس هو، وهذا واضح البطلان مما يعني صحة (الإنسان إنسان).

فكل القضايا التي يمكن المشاغبة فيها يستدل عليها بإرجاعها إلى امتناع اجتماع السلب والإيجاب، أما نفس هذه القضية فلا يمكنك الاستدلال عليها؛ ليس لعدم حاجتها إلى دليل فحسب، وإنما لكون الحكم الذي سيكون في دليلك عليها إما إثباتا أو نفيا، والحكم بأحدهما دون الآخر متوقف على امتناع الحكم بها، وهذا هو عين المطلوب، لذلك لم يكن أمام الحكماء إلا التنبيه عليها نظريا أو عمليا.

## الفهرس

مقدمة الشارح ........................................................................ ١
مقدمة المقرر ........................................................................ ٧
**الفصل الأول**: في الدلالة على الغرض في فن البرهان............. ٢١
**الفصل الثاني**: في مرتبة كتاب البرهان.................................. ٥٥
**الفصل الثالث**: في أن كل تعليم وتعلم ذهني فبعلم قد سبق.... ٨١
**الفصل الرابع**: في تعديد مبادئ القياسات بقول عام........... ١٢١
**الفصل الخامس**: في المطالب وما يتصل بها.......................... ١٩٥
**الفصل السادس**: في كيفية إصابة المجهولات من المعلومات٢٣١

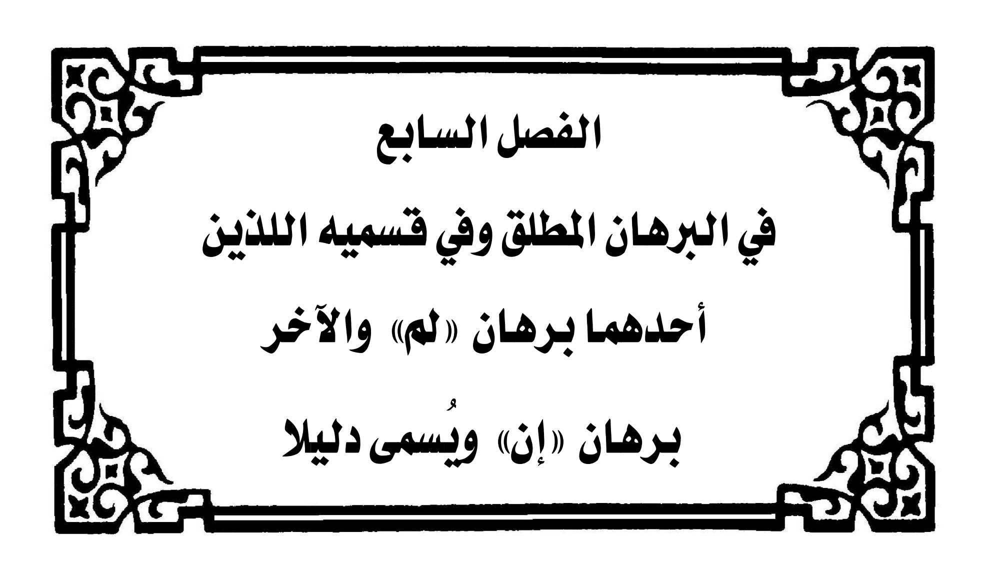
# دستور الحكماء
# في
# شرح برهان الشفاء

## الجزء الثاني

الأستاذ الدكتور أيمن المصري

المقرر

**السيد عمار حسين اليوسف**



# الفصل السابع

# في البرهان المطلق وفي قسميه اللذين أحدهما برهان «لم» والآخر برهان «إن» ويُسمى دليلا

قال الشيخ: ((**ونفصّل أولا وجوه العلم المكتسب، فقد يقال علم مكتسب للتصور الواقع بالحدود والمصادرات والأوضاع التي تفتتح بها العلوم، ويقال لكل تصديق حق وقع من قياس منتج أن كل كذا كذا أو ليس كذا، ويقال لما كان أخص من هذا وهو كل تصديق حق وقع من قياس يوقع التصديق بأن كذا كذا، ويوقع أيضا تصديقا بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا. ومعلوم أن بين التصديقين فرقانا؛ لأن النتائج المطلقة يعلم أنها كذا ولا يكون معها التصديق بأنها لا يمكن ألا تكون كذا، إلا إذا أُخِذ المطلق عاما للضروري ما دام الذات موجودة، وللضروري ما دام الموضوع موجودا على ما وضع به، وللموجود غير الضروري بأحد الوجهين، ثم علم وجه الضرورة بعد علم وجه الإطلاق، وذلك نظر ثان. فالعلم الذي هو بالحقيقة يقين هو الذي يعتقد فيه أن كذا كذا، ويعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا اعتقادا لا يمكن أن يزول.**

**فإن قيل للتصديق الواقع إن كذا كذا من غير أن يقترن به التصديق الثاني أنه يقين فهو يقين غير دائم، بل يقين وقتا ما**)).

إن الفصول السابقة كانت متعلقة بالأحكام العامة للتعليم والتعلم، فمن

البحث عن العلم السابق إلى البحث عن مبادئ الأقيسة والبحث عن المطالب ثم عن كيفية إصابة المطالب المجهولة بالمبادئ المعلومة، قد كانت كلها أمورا عامة تتعلق بمطلق التعليم والتعلم.

والشيخ في هذا الفصل قد دخل في البحث عن «البرهان» بصورة عامة يبحث فيها عن جهتين: الأولى ماهيته والثانية أقسامه الذاتية.

إلا أنه قبل الدخول في بيان ماهيته قد تعرض لإطلاقات العلم، فإن أحد إطلاقاته جزء من ماهية البرهان. لذلك كان حريا بالشيخ أن يبيّن هذا المعنى المقوم لها، فلكي يصل إلى اليقين بالمعنى الأخص المأخوذ في حد البرهان قدّم هذه المقدمة، وحاصلها: أن للعلم إطلاقات عديدة ما يهمنا منها هنا ثلاثة:

**الأول**: ـ وهو أعم هذه الإطلاقات ـ أن يراد به ما يشمل مطلق التصور والتصديق، فلا يختص بأحدهما من جهة، ولا يختص بنحو من أنحاء كل منهما من جهة أخرى، فيشمل التصور الحدي والرسمي، ويشمل التصديق الظني واليقيني، وكذا المطابق للواقع وغير المطابق له. فهو هنا مطلق ما يحصل في ذهن العالم، أي العلم المكتسِب ((**للتصور الواقع بالحدود**)) بمعناها العام الشامل للحد والرسم، والمكتسِب للتصديق الواقع بالمصادرات والأصول الموضوعة، أي المبادئ التصورية والتصديقية ((**التي تفتتح بها العلوم**)).

**الثاني**: وهو أخص من سابقه ـ أن يراد به التصديق الواقعي بأن نعلم ((**أن كل كذا كذا**)) ـ في الاعتقاد الموجب ـ ((**أو ليس كذا**)) ـ في الاعتقاد السالب ـ علما مطابقا للواقع، وهذا ما أسماه الشيخ سابقا بشبه اليقين؛ لتجرده من

الاعتقاد الثاني بأنـه لا يمكـن أن لا يكـون كـذا كـذا ـ لـو كـان الاعتقـاد الأول الإيجاب ـ أو لا يمكن أن لا يكون ليس كذا ـ لو كان الإعتقاد الأول السلب ـ

فلا يشتمل هذا العلم إلا على اعتقاد واحد غيـر مقـرون بالاعتقـاد الثـاني، فهو إذاً يقين مطابق للواقع فحسب.

**الثالث:**ـ وهو أخص منهما ـ أن يراد بـه التصـديق الـواقعي أيضـا، إلا أنـه مضافا إلى سابقه قـد اشـتمل علـى كـلا الاعتقـادين، فهـو اعتقـاد مضـاعف: الأول ((**بأن كذا كذا**))، والثاني ((**بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا**)).وهذا هو العلم الحقيقي عند الحكماء، فهو يقين مطابق للواقع ثابـت؛ إذ لابـد مـن تقوّمه بهذه الأركان الثلاثة حتى يكون كذلك[1].

---

(١) أشكل بعض مثقفي العصر الحداثويين بأن ما تسـمونه (يقـين بـالمعنى الأخـص) ـ الذي كان في سالف هذه الأيام وعصورها القديمة ـ يعتبر من أبـرز مصـاديق التعصـب والتحجّر، ويسدّ باب الحـوار والنقـاش والمنـاظرة، فهـو نقـصٌ؛ لأن مـن يجـزم بصـحة اعتقاده، ويجزم بأنه لا يمكن أن يكون باطلا، متعصب لرأيه ينفي معه كل ما سواه من أراء. فلا معنى والحال هذه لطاولـة حـوار، ومجالسـة أصـحاب هكـذا اعتقـاد لـيس إلا إتلافا للوقت وهدرا له.

فلم يكن هذا التعصب من حاضرنا وإنما كان من تاريخنا، متسـببا بكثيـر مـن النزاعـات بين أبناء النوع في تلك الحقبة السوداء. ثم إننا قد تجاوزنا تلك المرحلة وبتنا في عصـر الحداثة الذي يدفعنا إلى الترفّع والتنزّه عن مثل هذه الأفكار، فلابد أن أحتمل في رأيي الخطأ، وكذا المقابل لي لابد له مـن ذلـك؛ لكـي ينفـتح بـاب الحـوار علـى مصـراعيه.

فالعالِم من كان هذا دأبه، وشعاره أن يحتمل في رأيه الخطأ، وإن لم يكن كـذلك فإنـه من المتعصبين الجاهليين.

إلا أن هذا الكلام باطل لأمور:

أولها: وجود حقيقة ثابتة لابد أن يكون العلم مطابقا لها، فإن كان العلم كذلك لن يكـون مـا سواه حقا. وهذا ما فرضناه نحن، فهل ما طابق الحقيقة الثابتة يُحتمل فيه الخطأ والبطلان؟

وثانيها: عدم تقوم الحوار بالشـك فـي الاعتقـاد والـرأي، فـإن للحـوار أهـدافا وأغراضـا متعددة. منها ـ مثلاـ إرشاد الجاهل وهداية الضال، فأنْ أجلس على طاولة الحوار لأُبـيّن صحة اعتقادي إيمانا مني باستحباب إرشاد الجاهل كاف لأن يكون هناك حوار.

ثالثها: قبول ما يرد من إشكالات على الدليل الذي يساق على رأي واعتقادٍ ما، لا ينافي أن لا يحتمل خطأ هذا الرأي والاعتقاد قبل الحوار. فالتعصب إنما يكـون عنـدما يفلـح أحد طرفي الحوار بإشكاله ويكون واردا علـى رأي الطـرف الآخـر، ولكـن الأخيـر لا يرفع اليد عن رأيه مع ما فيه، فإن هذا هو التعصب المرفوض والمذموم.

رابعها: أن هذه الشبهة خلط بين اعتقاد المتحـاورين وآداب المحـاورة، فبلحـاظ آداب المحاورة وبحسب الظاهر لا إشكال في أن يحتمل كل طرف الخطأ في معتقده ورأيـه لكي تدور عجلة الحوار. وهذا مما ورد في القرآن الكريم، حيث قال تعـالى ﴿**وَإِنّا أَوْ إِيّاكُمْ لَعَلَى هُدىً أَوْ فِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ**﴾ (سورة سبأ الآية ٢٤)؛ إذ ردَّد بـين أن يكـون النبيﷺ هو الحق ومخاطبوه الباطل، وبـين أن يكونـوا هـم الحـق وهـو الباطـل، مـع أنهﷺ لا يُحتمل في جانبه الباطل أدنى درجات الاحتمال.

فكيف بعد كل هذا يكون اليقين بالمعنى الأخص نقصا؟!

فإن قيل: إن ادعاء الحقيقة نقص بحد ذاته؛ إذ لا وجود لها حتى تصل النوبة إلى ادعاء الصواب مع عدم احتمال الخطأ فيه.

ولابد من بيان الفرق بين ثاني هذه الإطلاقات وثالثها، فهو وإن كان قد ظهر إجمالا مما ذكرناه من أن ((**النتائج المطلقة**)) ـ مطلق ثبوت المحمول للموضوع ـ ((**يعلم أنها كذا ولا يكون معها التصديق بأنها لا يمكن ألا تكون كذا**))، فلا اعتقاد ثاني في الإطلاق الثاني بخلاف الثالث، إلا أنه لابد من بيان ((**وجه الضـرورة**))، أي ضرورة استحالة سلب المحمول عن الموضوع وهو الاعتقاد الثاني؛ لأن الوجه في ذلك يكشف عن السر في الثبات الحاصل من اليقين بالمعنى الأخص، فإن الثبات هو الحالة النفسانية التي يتمتع بها المصدق والمعتقد عندما يكون اعتقاده مضاعفا، ويقابلها حالة التزلزل في من كان اعتقاده وتصديقه واحدا.

فإن من كان على يقين بالمعنى الأخص لا يمكن ليقينه هذا أن يتزلزل، بل يبقى راسخا دائميا، بخلاف من كان على يقين بالمعنى الأعم فإن يقينه

---

يقال: إن من لا يعتمد على القضايا الكلية البيّنة فإن مصيره إنكار الحقيقة؛ إذ لا يمكن بدون هذه القضايا أن يصل إليها، ثم الدخول بعد ذلك في النسبية والتشكيك في كل شيء. فالقضايا التي مر الحديث عنها في الفصل السابق كفيلة برد كل هذه الشبهات.

وإن قيل أيضا: إن متعلق اليقين بالمعنى الأخص ليس إلا موارد محدودة، وقلة هذه الموارد هي التي دفعت البعض إلى التشكيك بجدوائية هذا النحو من اليقين.

يقال: لا يجدي في الأمور العقائدية ـ أي في تحقيق الرؤية الكونية ـ إلا هذا النحو من اليقين الذي لا طريق له إلا البرهان، أما دون ذلك من القضايا العملية فإن كان هذا الباب فيها مفتوحا فبها ونعمت، وإلا ـ أي إنْ انسد باب العلم فيها كما هو اتفاق الفقهاء ـ فباب العلمي موجود وهذا مطلب أصولي ليس من شأننا تفصيله.

مؤقت آيل إلى الزوال.

والوجه في الضرورة هو أن الأول ـ من كان اعتقاده مضاعفا ـ وصل إلى معتقده عن طريق أسبابه الذاتية[1] بخلاف الثاني، فقد عوّل على أسباب ليست ذاتية لمعتقده وإنما هي خارجة عنه، فإن ثبوت المحمول للموضوع لديه كان على ((**وجه الإطلاق**)) كما ذكرنا، كأن يعتقد بوحدانية الباري تعالى لشهرتها بين الناس أو لإجماع العلماء عليها أو حتى لقول المعصوم، مع أن كل ذلك ليس سببا ذاتيا لثبوت الوحدانية للباري تعالى ـ فإنه تعالى واحد سواء أكانت هذه الأسباب أم لم تكن وسيأتي تفصيل ذلك فيما بعد ـ فإن جميع هذه الأسباب لا توفّر هذا البعد النفسي في اليقين؛ لإمكان تزلزلها

---

(١) إن السبب الذاتي لثبوت أي قضية ـ ثبوت محمول لموضوع ـ هو علة واقعية نفس أمرية لهذا الثبوت، والعلة لا تنفك عن معلولها مما يعني دوام ثبوت المحمول للموضوع وعدم الانفكاك بينهما، لذلك قيل: إن الأحكام العقلية لا تخصص. فالسبب في عدم تخصيصها عدم التفكيك بين موضوعاتها ومحمولاتها؛ لأن التخصيص هو إبقاء الموضوع مع سلب المحمول. وهذا تفكيك بينهما، أي التفكيك بين العلة، وهي السبب الذاتي، والمعلول وهو ثبوت أحدهما للآخر.

وما يرد منا؛ من أن الموضوع هو العلة إذا ثبتت القضية بأسبابها الذاتية، نعني به خصوص ثبوت المحمول للموضوع في برهان التلازم الآتي بيانه؛ فإن ثبوت المحمول للموضوع إما لعلة خارجية ثابتة للمحمول، فيكون المحمول معلولها وثبوته للموضوع بالتبع كما في البراهين اللمية، أويكون الموضوع هو نفسه علة لثبوت المحمول له، كما في براهين التلازم.

بتشكيك وتضليل قد يرد من هنا أو هناك، وبالتالي تزلزل ما يقوم عليها.

فالاعتقاد اليقيني بالمعنى الأخص مشتمل على بعدين نفسيّين داخليّين، وبعد موضوعي خارجي. أما النفسيان فهما الجزم والثبات، وأما الموضوعي فهو المطابقة للواقع. وهذه الثلاثة هي أركان العلم الحقيقي.

**((فالعلم الذي هو بالحقيقة يقين هو الذي يُعتقد فيه أن كذا كذا ويُعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا اعتقادا))** ثابتا **((لا يمكن أن يزول))**.

أما قول الشيخ **((إلا إذا أخذنا المطلق عاما للضروري ما دامت الذات موجودة، وللضروري ما دام الموضوع موجودا على ما وضع به، وللموجود غير الضروري بأحد الوجهين))** فهو استدراك منه لما ذكره عقب قوله **((النتائج المطلقة))**. وليته لم يأت بهذا الاستدراك؛ لأن الإطلاق الذي وُصفت به النتائج هنا يكفي في بيانه أن يراد به مطلق ثبوت المحمول للموضوع.

ولا حاجة للمطلق الإصطلاحي الذي أصر الشيخ في هذه العبارة على التعرض له وحشره فيما نحن فيه، وهو الإصطلاح الذي تُوصف به القضية في بحث الموجهات؛ إذ إما أن تكون مطلقة وإما أن تكون موجهة. ولكي يتضح مراده من هذا الاستدراك لابد من مقدمة، حاصلها:

أن المعلم الأول أرسطو طاليس قد ذكر في تعليمه[1] بأن القضية إما أن تكون مطلقة أو ضرورية أو ممكنة، فجعل بذلك القضية ثلاثية. وقد وقع

(١) «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس/ ج١/ ص١٤٩-١٥٠.

الخلاف بين شراحه في المراد من المطلق الذي كان أحد أوصافها. وسنقتصر على ما أورده ثلاثة من شراحه:

أولهم ثاوفريسطوس في القرن الثالث قبل الميلاد وهو أبرز تلامذة أرسطو وأهمهم.

ثانيهم الإسكندر الأفروديسي من أبناء روما، وهو من رجال القرن الثالث بعد الميلاد.

أما الثالث فهو ثامسطيوس من بلاد ما وراء النهر، وقد كان في أوائل القرن الخامس الميلادي.

هؤلاء الثلاثة هم أعظم شرّاح كتب أرسطو، إلا أن الشيخ الرئيس يعتقد أن أعظمهم على الإطلاق هو الإسكندر الأفروديسي، ويتبنّى آراءه وشروحاته باعتباره أفضل من شرح لأرسطو.

والحاصل أن الخلاف الذي وقع بين هؤلاء كان في معنى وصف ((**مطلقة**)) الذي ذكره المعلم الأول للقضية، ولكننا قبل بيان هذا الخلاف لابد أن نُذكّر بأنحاء الضرورة كجهة من جهات القضية للحاجة إليه فيما نحن فيه.

فالضرورة تنقسم بالقسمة الأولى إلى ضرورة مطلقة وضرورة معلّقة، أما الضرورة المطلقة فهي التي تُسمى بالضرورة الأزلية، كاتصاف الباري تعالى بصفاته، فتقول: الباري تعالى حكيم وعليم وقدير و... ، فإن جميع هذه الصفات مما يتصف به الباري تعالى من غير تقييد بأيّ شيء؛ لأنه واجب الوجود، فهو هكذا أزلا وأبدا.

أما الضرورة المعلّقة فإما أنها معلّقة بشرط وجود الموضوع وهي ما يُسمى بالضرورة الذاتية، أو أنها معلّقة بشرط الوصف العنواني وهذه هي الضرورة الوصفية التي يُصطلح عليها المشروطة العامة، أو أنها معلّقة بشرط المحمول وهي الضرورة بشرط المحمول، وآخرها المعلّقة بشرط الوقت وهذه ما يُسمى بالضرورة الحينية.

فأنحاء الضرورة إذاً: الضرورة الأزلية، والضرورة الذاتية، والضرورة الوصفية، والضرورة بشرط المحمول، والضرورة الحينية.

وبعد أن تمت هذه المقدمة باستذكارك هذه الأنحاء فاعلم أن ثاوفريسطوس وثاميسطيوس قد قسَّما القضية بالقسمة الأولى في بحث الموجهات إلى موجهة وغير موجهة، أما الموجهة فتنقسم إلى ضرورية وممكنة، وأما غير الموجهة فهي المطلقة عن أي جهة وهي المسماة بالمطلقة العامة، فالمطلقة العامة غير مقيدة بأي جهة، لذلك كانت شاملة لجميع أنحاء الضرورة المذكورة[1] بما في ذلك الضرورة الذاتية. وهذه في رأي هؤلاء هي ما قصده أرسطو من المطلقة في تقسيمه الثلاثي، أما الموجهة الضرورية فهي ما كانت جهتها الضرورة الذاتية فقط، والممكنة ما لم تشتمل على الضرورة الذاتية.

إلا أن الإسكندر الأفروديسي ذكر أن التقسيم الأولي للقضية هو أنها إما أن تكون بالفعل، وإما أن تكون بالقوة. وقسَّم التي بالفعل إلى:

---

(١) وكذا لغير الضرورات، كالممكنة. ولكن الضرورة هي محل كلامنا.

مطلقة لا تشمل الضرورة الذاتية وأطلق عليها مطلقة خاصة، فهي شاملة للضرورة الوصفية والتي بشرط المحمول، وكذا بقية القضايا الدائمية غير الضرورية. وهذه عند الإسكندر هي ما قصده أرسطو من المطلقة في تقسيمه الثلاثي.

وإلى ضرورية؛ والضرورية هي خصوص ما اشتمل على الضرورة الذاتية.

أما التي بالقوة فهي الممكنة؛ لأن المحمول غير ثابت فيها بالفعل للموضوع وإنما بالقوة، كأن تقول (النطفة إنسان) أي بالقوة، يعني أنه لا مانع من كونها إنسانا، فهو سلب لضرورة الطرف المقابل، وهذا هو الإمكان العام. فالذي قصده أرسطو من الممكنة هذا المعنى.

وبذلك يتضح ما نرمي إليه من كل ما تقدم، فالمطلقة في كلام المعلم الأول عند ثاوفريسطوس وثاميسطيوس هي المطلقة العامة التي تشمل الضرورة الذاتية، وهي عند الإسكندر الأفروديسي المطلقة الخاصة الخالية من هذه الضرورة.

وبناء على ذلك يكون مراد الشيخ من استدراكه هذا واضحا، فإننا ((**إذا أخذنا المطلق عاما**)) كما ذهب مخالفوا الإسكندر، أي أنه شامل ((**للضروري ما دام الذات موجودة**))، وهو المسمى بالضرورة الذاتية، ((**و**)) كذا ((**الضروري ما دام الموضوع موجودا على ما وضع به**)) أي الضرورة الوصفية، ((**و**)) أيضا ((**للموجود غير الضروري**)) أي

الممكن، فهو عام غير مقيد ((**بأحد الـوجهين**)) لا الضـرورة الذاتيـة، ولا الضرورة الوصفية[1].

فإذا كانت القضية المطلقـة هـي القضـية العامـة التـي تشـمل الضـرورات كانت حينئذ ضرورية، وإذا كانت كـذلك اسـتحال فـي القضـية أن لا يثبـت محمولها لموضوعها.

وخلاصة هذه العبارة: أن النتائج المطلقة لا تشتمل إلا على الاعتقاد الأول، أي ثبوت المحمول للموضوع فقط، دون الاعتقاد الثاني الذي يمنع مـن أن لا يكون المحمول ثابتا للموضوع. اللهم إلا إذا حملنا المطلق على المطلـق العـام المشتمل على الضرورة الذاتية، فإنه إذا اشتمل عليها يكون الاعتقاد الثاني فيـه قهريا، فلازم الضـرورة الذاتيـة ـ كجهـة فـي القضـية ـ اسـتحالة أن لا يكـون المحمول ثابتـا للموضـوع؛ لمـا علمـت مـن أنهـا بشـرط وجـود الموضـوع[2]، بخلاف ما لو كان المطلق خاصا فإنه لا يستلزم الاعتقاد الثاني.

---

(١) قد تسأل: لماذا الوصفية فقط مع أن العـام المطلـق كـان يشـمل بقيـة الضـرورات؟ والجواب: لأن هاتين الضرورتين مذكورتان في العبارة دون الضرورة الحينية.

ثم إن سألت: بل لماذا لا يكون المراد من الوجهين الضرورة والإمكان؟

أجبنا: لأنه قـال ((**للموجود غير الضروري**))، ولـيس هـذا إلا الممكـن المجـرد عـن الضرورتين لا غير.

(٢) إن قلت: كيف ذلك؟

قلنا: لأن الموضوع قد ينتفي مع انتفاء علته مما يستلزم انتفاء المحمول،كانتفاء اتصـاف الإنسان بالحيوانية بعد موته.

ولا حاجة في نظرنا لكل هذا التفصيل، فليكن المراد من المطلق مطلق ثبوت المحمول للموضوع؛ لأنه يكفي في تحقيق الغرض.

قال الشيخ: ((**فالبرهان قياس مؤتلف يقيني، وقد قيل في تفسير هذا أقوال. ويشبه ألا يكون المراد باليقيني أنه يقيني النتيجة، فإنه إذا كان يقيني النتيجة فليس هو نفسه يقينا، وإن أمكن أن يجعل لهذا وجه متكلّف لو تُكُلِّف جعل إدخال المؤتلف فيه حشوا من القول، بل يكفي أن يقال قياس يقيني النتيجة.**

**ويغلب على ظني أن المراد بهذا قياس مؤلف من يقينيات، وأن في اللفظ أدنى تحريف.**

**فاليقينية إذا كانت في المقدمات كان ذلك حال البرهان من جهة نفسه، وإذا كانت في النتيجة كان ذلك حاله بالقياس إلى غيره، وكونه يقيني المقدمات أمر له في ذاته، فهو أولى أن يكون مأخوذا في حده، ومعرفا لطبيعته**)).

بعد أن تم الفراغ من المقدمة التي صدّر الشيخ بها هذا الفصل، بدأ الحديث عما مهَّد له بها وهو الجهة الأولى مما بحثه هنا، والتي كانت تعريف البرهان وحدّه.

فذكر أن حدّ البرهان هو ((**قياس مؤتلف يقيني، وقد قيل في تفسير هذا** )) التعريف ((**أقوال**))؛ إذ إن شرَّاح التعليم الأول ذكروا أن المراد من اليقين الوارد في التعريف وصف النتيجة لا وصف المقدمات، فكأنه قيل

(البرهـان قيـاس يفيـد اليقـين)، إلا أن الشـيخ لـم يـرتض هـذا التفسـير؛ لأنـه سيكون من وصف الشيء وتعريفه بلحاظ متعلقه، وليس من وصفه وتعريفـه بلحاظ نفسـه، ((**فليس هو نفسه يقينا**))، لأن النتيجـة هـي اليقينيـة بحسـب هذا التفسير وليس المقدمات، وما نريده في تعريف الأشياء هو تعريفهـا مـن حيث هي في نفسها لا من حيث أمر آخر غيرها وإن كـان متعلقـا لهـا. فحـد الشيء إنما يكون بمعانيه الذاتية المقومة له.

نعم يمكـن ((**أن يجعل لهذا وجه متكلّـف**))، فـإن النتيجـة إذا كانـت يقينية كانت مقدماتها يقينية كما لا يخفى، فتكون كلمـة ((**مؤتلـف**)) فـي التعريف بناءا على ذلك ((**حشوا من القول**))؛ لأنهـا وصـف للمقـدمات لا للنتائج. وبعد أن كانت النتائج هي اليقينية ـ كما فـي التفسـير المـذكور ـ لـم يكن معنى حينئذ لهذه الكلمة، فإنه ((**يكفي أن يقال**)) في تعريف البرهـان إنه ((**قياس يقيني النتيجة**)).

وقد احتمـل الشـيخ ـ لعـدم قبولـه هـذا التفسـير ـ أن يكـون قـد وقـع فـي تعريف التعليم الأول هذا ((**أدنى تحريف**)) وتصحيف، ويكـون الصـحيح هو أن البرهان ((**قياس مؤلف من يقينيات**)) وتكـون المشـكلة بـذلك قـد زالت. ((**فاليقينية إذا كانت**)) وصفا ((**في المقدمات كـان ذلـك حـال البرهان من جهة نفسه**)) ومن حيث هو هو كما ذكرنا، وهذا ((**أمر له في ذاته، فهو**)) كما قال الشيخ ((**أولى أن يكون مأخوذا في حده، ومعرفـا لطبيعته**)) وماهيته.

قال الشيخ: ((**والاستقراء الذي تستوفى فيه الجزئيات كلها فإنه بهذا اليقين أيضا، إن كانت القضايا الجزئية يقينية، وهي التي تصير في القول كبريات وإن كان حقها أن تكون صغريات. وهي في جملة البرهان المفيد للإن؛ وذلك لأن ذلك الاستقراء هو بالحقيقة قياس، وهو القياس الشرطي الذي اسمه المُقَسّم. فهو داخل في هذا الحكم، إنما الاستقراء الآخر هو الذي لا يدخل في هذا الحد.**

**وقد علمت أن القياس المُقَسّم كيف هو قياس حقيقي اقتراني، إذ قد علمت أنه ليس كل قياس اقتراني إنما هو من جملتين**[1]**، فيجب ألا يُروَّج عليك أن شيئا يفيد اليقين في الإن وليس ببرهان.**

**ولا يلتفت إلى ما يقوله من لا يعرف من أصناف القياسات الاقترانية إلا الحملية فقط، بل ذلك الاستقراء قياس ما**)).

لقد نقض البعض ما مرّ من حصر الحكماء اليقين في القياس البرهاني، وذلك بالاستقراء التام ((**الذي تستوفى فيه الجزئيات كلها، فإنه بهذا**)) الاستقراء يحصل ((**اليقين**)) بالمعنى الأخص ـ فاللام في اليقين عهدية ـ ((**أيضا**))، فلا تكون القضية الكلية الدائمية الحاصلة من كلامهم، وهي (كل علم يقيني بالمعنى الأخص منحصر في القياس البرهاني) تامة.

فلو أنك استقرأت جزئيات أمر ما استقراءا تاما في مورد من الموارد

---

(١) الصحيح أن يقال: ((**ليس كل قياس اقتراني هو من حمليَّتين**))، فسيأتي أنه قد يكون من شرطيَّتين أيضا، أو من شرطية وحملية، ففي ((**جملتين**)) تصحيف.

لأفادك ذلك يقينا بالمعنى الأخص، كأن تستقرأ أفراد الإنسان المتواجدين في غرفتك فتجد أن قومية الجميع عربية، فإنك تحكم على نحو القضية الخارجية بأن (كل إنسان في هذه الغرفة الآن عربي)، ويكون حكمك هذا يقينيا بالمعنى الأخص، قد أفاده الاستقراء التام الذي قمت به. وإنما قيدنا هذه النتيجة بقيدين ـ الأول المكان والثاني الزمان ـ لأن الاستقراء حتى يكون تاما لابد أن يقيد بمكان وزمان معيَّنين.هذا هو حاصل الإشكال.

وقد ردّ الشيخ هذا الإشكال بما حاصله: أن الاستقراء التام يرجع إلى ما يُسمى بالقياس المُقَسّم، الذي إنما سُمي بذلك لأن صغراه شرطية منفصلة. وقد ألمحنا إليه في طي الأبحاث السابقة، كما أشرنا أيضا إلى أن الاستقراء بصفة عامة ـ سواء أكان تاما أم كان ناقصا ـ بل حتى التمثيل لا ينتجان ما لم يرجعا إلى القياس، وإن كان مختل الصغرى فيما لو كان استقراءا ناقصا ـ كما سيتضح ـ ومختل الكبرى فيما لو كان أصله تمثيلا. فالاستقراء والتمثيل لابد أن يرجعا إلى القياس. نعم يختلف الجميع في السلوك، فسلوك القياس من الكليات إلى الكليات، وسلوك الاستقراء من الجزئيات إلى الكليات، أما سلوك التمثيل فهو من الجزئيات إلى الجزئيات.

ولا يخفى أن مبدأ جميع هذه الانتقالات هو الكبرى ومنتهاها النتيجة، فإن السلوك في صورة القياس من الكبرى إلى النتيجة. وبهذا يُعلم أن الانتقال في القياس إنما يكون من حكم كلي ـ هو الكبرى ـ إلى حكم جزئي ـ هو النتيجة ـ متوقفا في ذلك على انضمام الصغرى إلى كبراه. وكذا الاستقراء، إلا أن الكبرى التي يحصل الانتقال منها حكم جزئي، والنتيجة

كلي. وأما التمثيل فقد بات واضحا أن كلا من كبراه ونتيجته حكم جزئي.

أما كيفية رجوع الاستقراء بصفة عامة إلى القياس ـ وهو ما يهمنا هنا ـ فكأن تستقرأ زيدا وبكرا وعمروا، فتجد جميع هؤلاء يضحك، وتحكم بعد ذلك على الإنسان بأنه ضاحك. فهذا في الحقيقة نتيجة مقدمتين: أما الصغرى فشرطية منفصلة حاصلها (الإنسان إما زيد وإما بكر وإما عمرو)، وأما الكبرى فهي (كل من زيد وعمرو وبكر يضحك). فتعميم حكم بعض الجزئيات على البقية بإسرائه إلى الطبيعة الكلية لا يكون إلا في هذا القالب أي القياس، وما فعلته باستقرائك ليس إلا اكتشاف وجود صفة في الجزئيات المستقرءة. فإن لم تكن في البين صورة القياس فعلى أي أساس تسري حكمها وصفتها إلى الطبيعة الكلية؟!

إذ إن إحراز الصفة في أفراد معينة من الطبيعة مما لا إشكال فيه، إلا أنه لا يُخوِّلك الانتقال إلى النتيجة مباشرة بدون ضم مقدمة أخرى. ولا يخفى أن ذلك لا يختلف فيه الاستقراء الناقص عن التام، فسواء أكانت الصفة في أفراد معينة من الطبيعة أم كانت في جميع أفرادها وجزئياتها لا يمكنك الانتقال إلى النتيجة ما لم تضم مقدمة أخرى. فالاستقراء لا يعدو كونه اكتشاف صفة ما في جزئيات وأفراد الطبيعة، في بعضها كان ذلك أم في جميعها. وهذا يعني أن الاستقراء ـ الناقص والتام ـ إن لم يرجع إلى القياس لا ينقطع السؤال بـ (لِمَ هو) فتنبَّه لذلك جيدا.

ولا يخفى خلل الصغرى التي انضمت إلى الكبرى المستقرءة في المثال الآنف الذكر؛ فهي ادعاء انحصار الطبيعة في هذه الجزئيات دون غيرها.

فمن قال بأن (الإنسان إما زيد وإما بكر وإما عمرو) فقط؟ وكأنه ادعى عدم إنسانية بقية أفراد الطبيعة !!

ومن هنا يُعلم عدم خلل الصغرى فيما لو كان الاستقراء تاما؛ لأن الانحصار متحقق فيها[1]. ففي المثال الذي ذكرناه في صدر هذا البحث قلنا بأن الجزئيات المستقرءة هي خصوص أفراد الإنسان المتواجدين في مكان وزمان معيَّنين. فعندما استقرأت كل جنسياتهم، ووجدت أنها ترجع إلى القومية العربية، حكمت بأن جميعهم عرب. فـ((**القضايا الجزئية يقينية**))؛ لأنها مشاهدة لديك بالحس، ((**و**)) هذه الجزئيات ((**هي التي تصير في القول**))ـ أي القياس ـ((**كبريات، وإن كان حقها أن تكون صغريات**))، فـ(كل من زيد وعمرو وبكر يضحك) كبرى القياس المُقَسّم، إلا أن حقها أن تكون صغرى؛ لأنها حكم على جزئي، وقد علمت أن كبرى القياس الأصل حكم على كلي.

((**فهي**)) أي هذه القضايا الجزئية اليقينية ((**في جملة البرهان المفيد للإن**))؛ لأنه قياس مُقَسّم منشؤه استقراء تام. وقد علمت أن سلوك الإستقراء من الجزئي إلى الكلي، وثبوت الوصف للجزئي، إنما هو معلول ثبوته للطبيعة الكلية، فيكون انتقالا من المعلول إلى العلة. والبرهان عندما يكون

(١) لذلك لم يُفد الاستقراء الناقص إلا الظن، فصغراه التي أدت إلى سراية حكم الجزئيات إلى الطبيعة الكلية محض ادعاء، والانحصار فيها غير صحيح بخلاف الاستقراء التام.

كذلك يُسمى إنيًّا دليلا، كما سيأتي قريبا.

وفي المحصلة، فإذا كان مرجع الاستقراء التام إلى البرهان لم تنخرم الكلية التي عليها الحكماء بانحصار اليقين بالمعنى الأخص فيه.

ثم إن الشيخ قد أشار إلى أنه إما أن يجهل برجوع الاستقراء التام إلى القياس المُقَسّم فيكون ممن ((**يُروَّج عليك أن شيئا يفيد اليقين في الإن وليس ببرهان**))، وإما أنه يجهل دخول المقدمات الشرطية في القياس الاقتراني ـ قسيم القياس الاستثنائي ـ نتيجة توهمه انحصار هذا القياس في الحمليات.

فمن وقع في هكذا توهم، نظر إلى القياس الذي أرجعنا الاستقراء إليه، فوجد صغراه شرطية منفصلة، ولا قياس اقتراني من شرطيات حتى يكون بعد ذلك برهانا، فيكون قد حصل لدينا يقين بالمعنى الأخص من الاستقراء التام وليس للبرهان دخل في ذلك.

وقد نشأ هذا التوهم من أمثلة التعليم الأول، فقد كانت قضايا أمثلة القياس الاقتراني كلها حملية، وليس ذلك بصحيح؛ فإن القضايا الشرطية يؤلف منها قياس اقتراني أيضا، كما في مثل (كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجودا فالطقس حَّار، إذاً كلما كانت الشمس طالعة فالطقس حار) فهو قياس اقتراني مؤلف من شرطيتين متصلتين.

قال الشيخ: ((**وإذا كان القياس يعطي التصديق بأن كذا كذا، ولا**

يعطي العلة في وجود كذا كذا، كما أعطى العلة في التصـديق، فهـو برهان إن. وإذا كان يعطي العلة في الأمرين جميعا حتى يكون الحـد الأوسط فيه، كما هو علة للتصديق بوجود الأكبـر للأصـغر أو سـلبه عنه في البيان، كذلك هو علة لوجود الأكبر للأصغر أو سلبه في نفس الوجود، فهذا البرهان يسمى برهان لم.

وبرهان الإن فقد يتفق فيه أن يكون الحد الأوسط فـي الوجـود لا علة لوجود الأكبر في الأصغر ولا معلولا له، بل أمـرا مضـايفا لـه أو مساويا له في النسبة إلى علته، عارضا معه أو غير ذلك مما هو معـه في الطبع معا، وقد يتفق أن يكون في الوجود معلولا بوجـود الأكبـر في الأصغر. فالأول يسمى برهان الإن على الإطلاق، والثـاني يسـمى دليلا.

مثال برهان الإن المطلق أن هذا المحموم قد عرض له بول أبـيض خاثر في علته الحادة، وكل من يعرض له ذلك خيف عليه السرسـام، ثم ينتج أن هذا المحموم يخاف عليه السرسام.

وأنت تعلم أن البول الأبيض والسرسام معا معلولان لعلـة واحـدة وهي حركة الأخلاط الحادة إلى ناحية الرأس واندفاعها نحوه، وليس ولا واحد منها بعلة ولا معلول للآخر.

ومثال الدليل: هذا المحموم تنوب حماه غبا، وكل من ناب حمـاه

**غبا فحماه من عفونة الصفراء. أو نقول: إن القمر يتشكل بشكل كـذا وكذا عند الاستنارة ـ أي يكون أولا هلالا ثم نصف قرص ثـم بـدرا ثم يتراجع على تلك النسبة ـ وما قبل الضوء هكذا فهو كُرّي فـالقمر كُرّي. أو نقـول: إن القمـر ينكسـف انكسـافه، وإذا انكسـف القمـر انكسافه فقد حالت الأرض بينه وبين الشمس. أو نقول: هذه الخشـبة محترقة وكل محترق فقد مسته النار.**

**فجميع هذا يبيّن العلة من المعلول ويسمى دليلا، وهـذا ظـاهر لا نطوّل ببيانه.**

**وأما البرهان المطلق ـ أعني برهان لم ـ فمثـل أن نقـول: إن هـذا الإنسان عفنت فيه الصفراء لاحتقانهـا وانسـداد المسـام، وكـل مـن عرض له هذا فهو يحم غبا، نائبة أو لازمة تشتد في الثالث. أو نقـول: القمر كُرّي، وكل كُرّي فإن استفادته النور من المقابـل يكـون علـى شكل كذا وكذا. أو نقول: إن القمر وقع في مقابلة الشـمس والأرض متوسطة تستر ضوءها عنه، وكل ما كان كذلك انكسف. أو نقول: إن هذه الخشبة باشرتها النار، وكل خشبة باشرتها النار تحترق.**

**فإن هذا كله مما يعطي التصديق بالمطلوب ويعطـي علـة وجـود المطلوب في نفسه معا)).**

لقد ذكرنا أن اليقين بالمعنى الأخص مشتمل على أركان ثلاثة: الجزم والمطابقة للواقع والثبات. فلابد لمن ينشد هذا النحو من اليقين أن يؤمّن

هذه الأركان، وقد قلنا بأن الطريق الوحيد لذلك هو البرهان، ولكن ما ينبغي أن تعلمه هو الخصوصية التي يشتمل عليها البرهان، أو بالأحرى مقدمات القياس البرهاني التي تؤمّن لنا هذه الأركان.

فلا بد من علة وسبب وراء ركن الجزم والقطع تضمّنته أو اتصفت به هذه المقدمات، وكذا وراء الركنين الآخرين؛ إذ لا شك أن الشرائط والخصائص التي وضعها المعلم الأول للبرهان لم تكن استحسانية ذوقية، وإنما فرضتها ماهية البرهان. فإذا كان البرهان قياسا يفيد اليقين بالمعنى الأخص ـ يفيد القطع والمطابقة والثبات ـ فلا بد أن يشتمل هذا القياس على خصائص وشرائط تؤمّن لنا هذه الأركان الثلاثة.

ولأن تفصيل الشرائط التي تحقق لنا هذا القياس الخاص، وبالتالي اليقين بالمعنى الأخص ستأتي في الفصول القادمة، فلن نتعّرض لها هنا. لكننا نرى من المناسب الإشارة إلى الشرط المحقق لكل ركن حتى تكون على بيّنة من أمرك، ونكون بذلك قد مهَّدنا للدخول في أقسام البرهان.

أما الركن الأول وهو الجزم، فلا بد ـ حتى يتحقق ـ أن تكون المقدمات واضحة لا يشوبها شيء من الغموض والخفاء. ولا يهمنا هنا أن تكون واضحة بنفسها كالبديهيات، أم واضحة بغيرها كالنظريات. ولايهمنا في النظريات أيضا سبب الوضوح الذي تتصف به فلا حصر لأسبابه، ولذلك كنّا نقتصر في بعض نتائج الأقيسة على ركن الجزم فقط دون الركنين الآخرين، فتكون كاذبة ومتزلزلة؛ لعدم توفر المقدمات على شرائطها. والمهم أن الوضوح من حيث هو هو مهما كان منشؤه ـ إذ حتى لو كان

مناما أو نعاق غراب ـ فإنه قد يحقق القطع والجزم بأن يشكّل حدا أوسط لدى القاطع.

فهذا هو المراد والمتوخّى من كون المقدمة بيّنة أو مبيّنة، بأي سبب كان بيانها.

أما الركن الثاني فسنتحدث عنه أخيرا لأنه المدخل لانقسام البرهان، ولذلك نشير أولا إلى الركن الثالث وهو الثبات والدوام؛ فإن المحقق له هو كون المقدمات سببا ذاتيا للنتيجة، فنعلم بها من حيث أنها موجبة للنتيجة. ولو لم نعلمها من حيث هي كذلك لتزلزلت اعتقاداتنا وأصبحت في مهب الريح، حتى لو كانت نتيجة هذه المقدمات قد إشتملت على الركنين الآخرين، بأن كانت حقّة مطابقة للواقع، وكان مقطوعا بها ـ كما في توحيد العوام ـ، فإنه قابل للتزلزل؛ لأنه لم يُعلم من جهة ما يلزمه ويوجبه في نفس الأمر، أي لم يعلم من جهة سببه الذاتي فلربما علم من جهة أخرى.

وبالعود إلى الركن الثاني، وهو المطابقة للواقع نقول:إن الشرط الذي ينبغي أن يتوفّر في المقدمات ـ حتى تحققه ـ هو التلازم الطبيعي الذاتي بينها وبين النتيجة؛ إذ القياس قول إن سُلّم لزم عنه قول آخر لذاته، فالنتيجة في مطلق القياس لازمة لترتيب المقدمات والتسليم بها، إلا أن المطابقة للواقع لا تتحقق بمطلق التسليم بالمقدمات ـ كما لو سُلّمت لشهرتها ـ، بل في

خصوص ما إذا كانت واقعية نفس أمرية[1]، فإن التلازم بينها وبين النتيجة سيكون حينئذ تلازما طبيعيا ذاتيا، أي تلازما واقعيا نفس أمري، وستكون النتيجة واقعية نفس أمرية أيضا. أما لو لم تكن المقدمات كذلك، فإنه وإن كان التلازم حتميا إلا أن النتيجة لن تكون واقعية نفس أمرية، أي أنها قد تكون كاذبة غير مطابقة للواقع.

وبعبارة أخرى: لا شك أن المقدمات توجب النتيجة، والذي نحن بصدده هو: هل أن التلازم الطبيعي الذاتي بين المقدمات والنتيجة موجود بمعزل عن تسليمي بها وعدمه أم أنه ليس بموجود، فلا يتحقق هذا التلازم إلا إذا تسلمتها؟

والجواب واضح، فإنك إذا سلّمت بالمقدمات لزمت النتيجة حتما مهما كان حالها، كاذبة كانت أم صادقة؛ وذلك لما مرّ من ماهية القياس. فلو أنك سلّمت مثلا بأن (الإنسان فرس) وبأن (كل فرس صاهل) فإنه سيلزم من ذلك بالضرورة كون (كل إنسان صاهل)، ففي هكذا مورد لابد أن يقع اللزوم، إلا أنه نتيجة تسليمك بالمقدمات فحسب، وليس للتلازم الواقعي النفس أمري بينها وبين النتيجة القائم بمعزل عن تسليمك، بل وحتى

(١) اعلم أن الحديث هنا عن السبب الذاتي أيضا، فالسبب الذاتي هو ما يؤمّن كلا الركنين الثاني والثالث، ولا خصوصية للتلازم فمرجعهما واحد وإن اختلفا في الاعتبار، حيث إن معرفة النتيجة من جهة سببها الذاتي يجعل الحد الأوسط واسطة في الإثبات والثبوت، وهذا ما يؤمّن الركن الثاني. ثم إن لحاظ كون السبب الذاتي موجبا للنتيجة يؤمّن الثبات أي الركن الثالث.

تصوّرك للمقدمات.

ولـك أن تقـول أيضـا: إن الـتلازم فـي مقـام الإثبـات معلـول للتسـليم بالمقدمات، أما التلازم في مقام الثبوت فهو تـلازم واقعـي نفـس أمـري بـين المقدمات والنتيجة ليس للعقل فرضه وتحميله، فهو موجود بغض النظر عـن تصديقنا. وهـذا هـو الـتلازم الطبيعـي الـذاتي، فهـو ثابـت فـي نفسـه دون أن يكون للعقل أيٌّ دور فيه.

ثم لا يخفى أن هذا التلازم الطبيعي الذاتي لايكـون إلا فـي إطـار العليـة؛ وذلك لأن التلازم نوع مـن التوقـف الـواقعي، فحتـى تلـزم (ب) ( أ ) إمـا أن تكون (ب) معلولة لـ ( أ ) أو أن تكـون ( أ ) معلولـة لـ (ب)، أو أن يكـون كل من ( أ ) و (ب) معلولي علة واحدة، وبإزاء ذلك يكون العلم. فكمـا أن العلة إذا وجدت فـي الأعيـان لزمهـا المعلـوم بالضـرورة، كـذلك إذا علمـت بالعلة لزم من ذلك العلم بمعلولها بالضرورة، فبإزاء التلازم بـين وجـود العلـة والمعلول في الأعيان هناك تلازم طبيعي بين العلم بالعلة والعلم بمعلولها فـي الأذهان، والتطابق الإثباتي الثبوتي لا يكون إلا عن طريق هذا الـتلازم. ففـي مثل علّية النار لاحتراق الخشب، لا شك أن العلم باشتعال النـار فـي الخشـب يستلزم العلم باحتراقه، ولكن لا يخفى أنه لابد من العلم بالنار من حيث هـي كذلك، أي من حيث هي حارقة للخشب. فـلا نريـد مـن الـتلازم بـين العلـم بالعلة والعلم بالمعلول العلم بالعلة في نفسها، وإنما نريـد بـذلك العلـم بالعلـة من حيث اقتضائها للمعلول. فالعلم بوجود النار في الخشـب لا يكفـي للعلـم باحتراقه؛ إذ لابد من العلم بأن النار محرقة للخشـب، أي لابـد مـن الواسـطة

في الثبوت، ومحض الواسطة في الإثبات لا يكفي.

فلا يقال: العلم بالواسطة في الإثبات في هكذا تلازم هو عينه العلم بالواسطة في الثبوت؛ لأنه يقال: العلم بإحراق النار بديهي للمشاهدة الحسية؛ فإن علمت أن النار قد اشتعلت في مكان معيّن علمت قطعا باحتراق هذا المكان.

فلا يمكن ـ بناءا على ذلك ـ أن تكون الواسطة في الإثبات عين الواسطة في الثبوت؛ لأن الأخيرة متقدمة عليها، فالنار علة الإحراق؛ إذ إنها تحرق وجدنا أم لم نوجد، علمنا بذلك أم لم نعلم. نعم بعد علمنا بأن هذه العلة موجودة في الموضوع ـ مع علمنا المتقدم بأنها علة للإحراق ـ نعلم بأن الموضوع محترق قطعا، وكذا الحال في العلة التحليلية فإنها لا تختلف عن العلة الخارجية، ومثالها (الإنسان ممكن، وكل ممكن يحتاج إلى واجب في وجوده، فالإنسان يحتاج إلى واجب في وجوده)؛ إذ حكمنا باحتياج الإنسان في وجوده إلى الواجب بمجرّد الحكم بإتصافه بالإمكان.

وعلى أية حال فلا تقارن بين الواسطة في الإثبات وتلك التي في الثبوت، بل هذه متقدمة عليها. نعم قد تتطابقان فيما نحن فيه وقد لا تتطابقان، كما لو كانت الواسطة في الإثبات شهرة أو خبر ثقة أوغيرهما.

ثم لا يخفى أن ما ذكرناه في التلازم بين العلم بالعلة والعلم بالمعلول يأتي في التلازم بين العلم بالمعلول والعلم بالعلة، وكذا في التلازم بين العلم بمعلول والعلم بمعلول آخر لعلة واحدة.

فالحاصل من أنحاء التلازم ـ الذي لا يكون إلا في إطار العلية ـ وجود أقسام ثلاثة للبرهان:

فإن كانت المقدمات علة للنتيجة سمّي البرهان برهان لم، وإن كانت النتيجة معلولا للمقدمات ـ على عكس اللم تماما ـ أطلق على البرهان دليلا، وأما لو كانت المقدمات والنتيجة معلولي أمر ثالث غيرهما لكان البرهان برهان الإن المطلق. ثم إن ثاني هذه الأقسام وثالثها يجمعهما اسم واحد هو برهان الإن المقابل لبرهان اللم[1].

هذا ما اشتمل عليه التعليم الأول أيضا، فإذا **((كان القياس))** ـ المعهود ذكره سابقا؛ أي القياس الخاص المفيد لليقين بالمعنى الأخص، فاللام هنا عهدية ـ **((يعطي التصديق بأن كذا كذا، ولا يعطي العلة في وجود كذا كذا، كما أعطى العلة في التصديق))**؛ فإنه إن لم يعط العلة في الثبوت كما أعطاها في الإثبات **((فهو برهان إن))**.

وقد استدركنا ما قد يتوهم ـ من أن مطلق القياس يعطي علة التصديق ولا يعطي علة الوجود، فكيف نجعل كل ذلك برهان إن ؟ ـ إذ ذكرنا أن اللام في قوله **((القياس))** عهدية وقد قصد به البرهان، أي القياس الخاص

(١) قد تبيّن بذلك منشأ هذا التقسيم، فلا يكفي أن نعلم انقسام البرهان إلى لم وإن، وإنما المطلوب أن نفهم منشأ هذا الانقسام، وهو التلازم الطبيعي الذاتي الواقع في محور العلية. ثم لابد من الالتفات إلى أن الأدق في أحد طرفي هذا التلازم هو الحد الأوسط وليس المقدمة، فإن الحد الأوسط إما علة للنتيجة أو معلولا لها أو أنه والنتيجة معلولا علة واحدة. فالحد الأوسط روح المقدمات، وبنزعنا له تنقلب المقدمات نتيجة للقياس المشتمل عليها.

المفيد لليقين بالمعنى الأخص، فيكون المراد من((**التصديق**)) هذا النحو من أنحاء اليقين.

((**وإذا كان يعطي العلة في الأمرين جميعا**)) في الإثبات اليقيني بالمعنى الأخص والثبوت كذلك، بأن كان ((**الحد الأوسط فيه كما هو علة للتصديق بوجود الأكبر للأصغر أو سلبه عنه في**)) مقام ((**البيان**)) والإثبات ((**كذلك هو علة لوجود الأكبر للأصغر أو سلبه في نفس الوجود**)) في الواقع ونفس الأمر ((**فهذا البرهان يسمى برهان لم**)).

ثم إن الشيخ في كلامه هذا إلى الآن لم يتعرّض إلى نحو من أنحاء التلازم التي اعتمدنا عليها في تقسيم البرهان. وقد قسّمه إلى إن ولم دون التعويل عليها، لكنه عندما قسَّم برهان الإن ذكر أنه قد ((**يتفق فيه أن يكون الحد الأوسط في الوجود**)) ـ وليس في التصديق؛ لأن البرهان علة في التصديق دائما ـ (( **لا علة لوجود الأكبر في الأصغر**))؛ فإن هذا النحو من أنحاء التلازم في برهان اللم هو النحو الوحيد الذي ذكره سابقا، ((**ولا معلولا له**)) وهذا النحو الآخر من أنحاء التلازم، بأن كان الأوسط معلولا للنتيجة وهو أحد قسمي برهان الإن المسمى بالدليل كما عرفت، فإن الحد الأوسط إن لم يكن هذا ولا ذاك ((**بل**)) كان ((**أمرا مضايفا**)) لوجود الأكبر في الأصغر ((**أو مساويا له في النسبة إلى علته عارضا معه**)) ـ والفرق بين المضايف والمساوي هو أن الأول يلحظ بالنسبة لمضايفه، أما الثاني فيلحظ هو والمساوي له بالنسبة لعلتهما. فالفرق في

اللحاظ والاعتبار ليس أكثر، والمهم أن يكون الأوسط والنتيجة متلازمين ـ ((**في الطبع معا**)) وهذا إنما يكون في معلولي العلة الواحدة بأن كان التلازم بحيث لم يكن أحدهما علة أو معلولا للآخر، فإن هذا هو القسم الثاني من برهان الإن، وهو المسمى ببرهان الإن المطلق.

وقد مثّل الشيخ لهذه الأقسام الثلاثة بأمثلة يحتاج بعضها إلى شيء من التوضيح؛ لأنه أورد ما هو من الطب والفلك القديمين:

ففي مثال الإن المطلق لابد من بيان بعض مصطلحات الطب القديم أولا وهي الأركان والمزاج والأخلاط.

فأرادوا بالأركان العناصر الأربعة التي يتركب منها الجسم، أي الماء والتراب والهواء والنار، وهو ما يسمونه الثقيلان والخفيفان. ثم بعد تركب هذه العناصر يتولّد ما أطلقوا عليه المزاج، إذ أرادوا به كيفا استعداديا معيَّنا يشتمل عليه البدن، كما أنه يشتمل على عصارات أربع أو سوائل أربعة هي ما سُمي عندهم بالأخلاط، وهي عبارة عن الدم والصفراء والبلغم والسوداء، يتولد من أحدها ـ من الدم تحديدا ـ الروح البخاري الذي يحمل القوى النفسانية وينشرها في البدن. فالنفس المجرّدة تدبّر البدن عن طريق قواها، القائمة بالروح البخاري هذا والمنطبعة فيه. فالروح البخاري عبارة عن مطية ودابة تحمل القوى النفسانية في جميع أنحاء البدن، لذلك لا تستطيع هذه القوى أن تدبّر البدن بخروج الروح البخاري، وهذا هو المراد من الوفاة.

فإذا اتضح هذا، فاعلم أن الأخلاط الصفراوية والسوداء إذا اندفعت إلى الدماغ فإنها تسبب التهابه، وتسبب أيضا تخثّر البول وابيضاض لونه. فكلا

هذين الأمرين معلول لاندفاع الأخلاط إلى الدماغ.

وبذلك يمكن أن نصوّر برهان الإن المطلق؛ فإن ((**هذا المحموم قد عرض له**)) بول ((**أبيض خاثر**)) غليظ ((**في**)) مرضه ((**وعلته الحادة. وكل من يعرض له ذلك**)) البول الأبيض الغليظ ((**خيف عليه السرسام**)) أي التهاب الدماغ، وسينتج ذلك ((**أن هذا المحموم يخاف عليه السرسام**)).

والسرسام كلمة فارسية مركبة من كلمتين، الأولى هي ((**سَرْ**)) التي تعني الرأس، والثانية هي ((**سام**)) والتي تعني الورم، فيكون المعنى بعد التركيب عبارة عن تورّم الرأس أي الدماغ والمخ. والمراد منها هو التهاب المخ أو ما يُسمى اليوم بالالتهاب السحائي. وهذا الالتهاب ملازم لابيضاض لون البول وغلظته، فكلاهما ((**معلولان لعلة واحدة، وهي حركة الأخلاط الحادة إلى ناحية الرأس**)) والدماغ ((**واندفاعها نحوه**)).

ثم لا يخفى أن الانتقال في برهان الإن المطلق من اللازم الأول إلى اللازم الثاني إنما يكون بالعلة، فإن الانتقال من نور الغرفة مثلا إلى دفئها ليس انتقالا مباشرا، وإنما كان من خلال علتهما وهي الشمس. وكذا الانتقال من بياض البول وغلظته إلى السرسام كان بواسطة اندفاع الأخلاط إلى الدماغ. فكأن هذا البرهان مركب من إن ولم: انتقال من المعلوم إلى العلة، ثم من العلة إلى المعلول.

أما الدليل فقد ذكر له الشيخ أربعة أمثلة:

أولها على غرار ما هو مألوف في الطب، أي الانتقال من عوارض المرض إلى أصل المرض، وبيانه: أن التهاب الصفراء يأتي بنوع من الحمّى والحرارة، تسمى الحمّى النوبيّة أو الغبيّة، وقد يطلق عليها كذلك الارتجاعية.

فالحرارة التي تصيب المريض في هذه الحمّى تصعد يوما وتهبط آخر، ثم تعود وتصعد من جديد، فتأخذ بذلك منحى متناوبا لذلك سميت ((**نائبة**)). وقد تكون ـ كما سيذكر الشيخ في مثال برهان اللم ـ ((**لازمة تشتد في الثالث**))، أي أن الحرارة تتصاعد يوما بعد يوم، فلو كانت درجة حرارة المحموم في اليوم الأول (٣٨ درجة) فإنها تشتد وتصبح في الثاني (٣٩ درجة) وفي الثالث تزداد لتصبح(٤٠ درجة).

فسواء أكانت الحمى ((**نائبة**)) أم كانت ((**لازمة**)) فإن ذلك معلول عفونة الصفراء والتهابها، لذلك لو كان ((**هذا المحموم تنوب حمّاه غبّا**)) أي تشتد وتضعف ـ هذا فيما لو كانت نائبة، أما لو كانت لازمة فإنها لا تنوب، وإنما تستمر في الاشتداد كما علمت ـ، ((**وكل من ناب حمّاه غبّا**)) أو استمرت في الاشتداد فإن ذلك يكون ((**من عفونة الصفراء**)) والتهابها.

ثانيها وثالثها فلكيان لا أخال أن التصديق بهما مما يخفى عليك، فإن للقمر خلال الشهر أحوالا تبدأ بمرحلة الاختفاء، وهي ما يُسمى في الاصطلاح الفلكي بالاقتران أو المجامعة، فلا يُرى منه شيء؛ لأن جزءه

المظلم يكون مواجها للأرض وجزءه المنير يواجه الشمس، ثم يبدأ ((**هلالا ثم نصف قرص ثم بدرا**))، أي يكون دائريا كرويا. وتسمى هذه المرحلة منه في الاصطلاح الفلكي بالمقابلة، ((**ثم يتراجع**)) إلى نصف قرص ودائرة ثم هلالا ثم يختفي.

ثم إن الأرض إذا توسطت بين الشمس والقمر ـ عندما يكون بدرا ـ بزاوية معيّنة فإنه ينخسف جزئيا أو كليا بحسب الزاوية التي تتمركز فيها الأرض. وهذا أمر واضح؛ لأن الأرض ستحجب نور الشمس حينئذ عن القمر، حجبا ـ كليا كان هذا الحجب أم جزئيا ـ بحسب الزاوية التي تتمركز فيها كما قلنا.

ففي هذه الحالة يحصل ما يُسمى انخساف القمر، أما انكساف الشمس فيكون عند حيلولة القمر بين الشمس والأرض، فإنه يحجب ضوء الشمس عن الأرض حجبا ـ كليا أو جزئيا ـ بحسب الزاوية التي يتمركز فيها أيضا.

وبعد اتضاح هذه المقدمة نبيّن المثال الثاني للدليل، وهو أن القمر لو لم يكن كرويا، لما تعاقبت عليه هذه العوارض والأحوال ـ هلال ثم نصف قرص ثم بدر و بالعكس ـ، وبصورة قياس اقتراني نقول: (إن القمر تتعاقب عليه الأحوال ((**عند الاستنارة**))، وكل ((**ما قبل الضوء**)) بهذه الأحوال المتعاقبة ((**فهو كُرّي**)) أي كروي، ((**فالقمر كُرّي**)) إذاً).

فقد انتقلنا من المعلول إلى العلة؛ لأن تعاقب الأحوال على القمر معلول لكرويّته.

أما المثال الثالث فكذا الأمر فيه؛ إذ إننا انتقالنا من انخساف القمر إلى توسط الأرض بينه وبين الشمس. وهذا انتقال من المعلول إلى العلة، فحيلولة الأرض بينهما علة انخسافه.

ثم لا يخفى أن الخسوف ينصرف للقمر والكسوف للشمس، وإن صح استعمال أحدهما مكان الآخر كما فعل الشيخ هنا.

أما المثال الرابع فهو واضح؛ إذ انتقل الشيخ فيه من احتراق الخشبة إلى اشتعالها بالنار، ولا يخفى أيهما العلة وأيهما المعلول.

هذا كل ما يتعلّق بأمثلة الدليل التي ذكرها الشيخ هنا، أما أمثلة برهان اللم فهي بعكس أمثلة سابقه، بأن نعكس العلة والمعلول في الأمثلة السابقة:

ففي الأول كنا قد انتقلنا من الحمّى النائبة أو اللازمة إلى عفونة الصفراء، وها هنا ننتقل من التهاب الصفراء إلى ابتلاء صاحبها بالحمّى، فإن الصفراء تلتهب وتتعفّن ((**لاحتقانها**)) أي تورّمها و انسداد مسامها.

أما الثاني بأن ننتقل من كروية القمر إلى تعاقب الأحوال المذكورة عليه عند ((**استفادته النور من المقابل**)) أي من الشمس، والثالث بأن ننتقل من حيلولة الأرض بين القمر والشمس إلى انخسافه.

ولا يخفى أن القمر هنا لابد أن يقع ((**في مقابلة الشمس**))، فالمقابلة على عكس المجامعة والاقتران. وقد علمت متى يكون القمر مجامعا ومتى يكون مقابلا.

وأما آخر الأمثلة فالانتقال فيه من اشتعال النار إلى احتراق الخشبة.

((**فإن هذا كله مما يعطي التصديق بالمطلوب**))، أي أنه علة مقام الإثبات.

ثم لا تنس ما ذكرناه من أن التصديق هنا ينصرف إلى اليقين بالمعنى الأخص؛ لأننا نتحدث عن البرهان، لذلك فإن هذه الأمثلة تعطي أيضا ((**علة وجود المطلوب في نفسه**))، أي أنها علة مقام الثبوت أيضا، فهي علة المقامين ((**معا**)).

قال الشيخ: ((**وأما أصناف الأسباب وكيف يمكن أن تؤخذ حدودا وسطى فسنفصلها التفصيل المستقصى بعد**)).

لقد تم إلى الآن أن ما يقوم بين الأوسط والنتيجة في البرهان تلازم طبيعي ذاتي، لا يمكن أن يكون إلا في إطار العلية. فالأوسط إما أن يكون علة للنتيجة أو أن يكون معلولا لها أو أن يكون هو والنتيجة معلولي أمر ثالث.

إلا أن البحث في((**أصناف**)) هذه ((**الأسباب**)) والعلل بشكل تفصيلي سيأتي التعّرض له، وسنقتصر هنا على الإجمال:

فهل أن العلة التي اشتمل عليها البرهان علة فاعلية أم علة غائية أم أنها مادية أم هي صورية؟

هذا لو كانت العلة إحدى العلل الأربع،إذ سيأتي أن هناك نحوا آخر من العلل تتضمّنه القضايا التحليلية البديهية، مغايرا للعلل الأربع المذكورة. فإن موضوع هذه القضايا هو العلة التحليلية فيها، لذلك لن يكون الأوسط في

البرهان الذي يتألف منها أجنبيا عن موضوع النتيجة ومحمولها. فهي قائمة على التحليل العقلي كما في مثل (الإنسان ممكن وكل ممكن يحتاج إلى واجب في وجوده فالإنسان يحتاج إلى واجب في وجوده).

وهو بخلاف البراهين القائمة على العلل الأربع، فالأوسط فيها أجنبي عن الموضوع مباين له، ففي الخشبة والنار لاشك أن النار ليست من العوارض التحليلية للخشب، ولا هي كذلك من لوازمه الذاتية، وإنما هي أمر مباين نحتاج ـ لإقامة البرهان فيه على احتراق الخشب ـ إلى مشاهدة مباشرة النار له.

وليس للعقل أن يحلّل الخشب، ويجد فيه النار، ليقيم البرهان مستغنيا عن المشاهدة الحسية.

نعم لنا ـ بنوع من التأويل ـ أن نرجع علل بعض البراهين التي تشتمل على القضايا التحليلية إلى العلة الصورية والعلة المادية من العلل الأربع، وذلك فيما لو كان الوسط فيها الفصل ـ كما في البرهان الآنف الذكر ـ أو الجنس؛ بناءا على أن الفصل عبارة عن الصورة لابشرط والجنس عبارة عن المادة لابشرط؛ إذ يرجع هذا إلى العلة المادية وذاك إلى الصورية.

فتوسط الفصول والأجناس مرجعه إلى توسيط العلل الصورية والمادية، بخلاف العلل الفاعلية والغائية، فلا يمكن في الغالب إرجاعها إلى العلل التحليلية.

ثم إن البرهان الذي يتشكل من القضايا التحليلية هو ما أطلق عليه الشيخ

هنا برهان الإن المطلق، وهو ما أسماه المتأخرون برهان التلازم[1]، وهو أشرف البراهين، فإن الإلهيات قائمة على هذا البرهان بخلاف الطبيعيات التي تكثر فيها العلل الفاعلية والغائية.

ومما قد يراودك في أصناف العلل أيضا العلة القريبة والعلة البعيدة، ((**وكيف يمكن أن تؤخذ**)) كل منهما ((**حدودا وسطى؟**))، ولكننا لن ندخل في بيان ذلك أكثر فإنه مما سيأتي مفصّلا.

قال الشيخ: ((**وأما الآن فنقول: إن جميع ما هو سبب لوجود المطلوب إما أن يكون سببا لنفس الحد الأكبر، مع كونه سببا لوجوده للأصغر، أو لا يكون سببا لوجود الحد الأكبر في نفسه، ولكن لوجوده للأصغر فقط.**

**مثال الأول: أن حمّى الغِبّ معلولة لعفونة الصفراء على الإطلاق، ومعلولة لها أيضا في وجودها لزيد.**

**ومثال الثاني: أن الحيوان محمول على زيد بتوسط حمله على الإنسان، فالإنسان علة لوجود زيد حيوانا؛ لأن الحيوان محمول أولا على الإنسان، والإنسان محمول على زيد، فالحيوان محمول كذلك على زيد. وكذلك الجسم محمول أولا على الحيوان ثم على الإنسان، فالحيوان وجوده للإنسان علة في وجود الإنسان جسما، فأما على**

---

(١) وهو ما أطلق عليه العلامة الطبطبائي «الملازمات» في آخر مقدمة النهاية.

**الإطلاق فليس الإنسان وحده علة لوجود الحيوان على الإطـلاق، ولا الحيوان وحده علة لوجود معنى الجسم على الإطلاق. فإن سنح لقائل أن يقول: بل الحيوانية علة لوجود الإنسانية لزيد، فإنه مـا لـم يصـر حيوانا لم يصر إنسانا. وكذلك حل الشك في أن فصل الجـنس هـو أولا للنوع أو للجنس؟ فليكن الجواب عن ذلك فرضا له علينا ودينـا نقضيه، والآن فنقول:**

**إن الجنس علة للنوع في حمل فصل الجنس عليه، كما هو علة له في حمل جنس الجنس عليه. ونبيّن تحقيق ذلـك مـن حـل الشـك المذكور بعد)).**

يشير الشيخ في هذه العبارة إلى مسألة مهمة في تفصيل برهـان اللـم، فمـا مرّ سابقا كان مجرّد إجمال أريد منه التعرّف على أقسام البرهان بشكل عام، أما حقيقة برهان اللم فقد خـالف الشـيخ فـي بيانهـا أرسـطوفي تعليمـه الأول وشارحه الفيلسوف ابن رشد[1]؛ إذ رأى أن الملاك في كون البرهان لميّا هو أن يكون الحد الأوسط علة للنتيجة، أي علة لثبـوت الأكبـر للأصـغر؛ سـواء أكان علة للأكبر في نفسه أيضـا أم لـم يكـن كـذلك، لا بـل حتـى لـو كـان معلولا للأكبر في نفسه مع كونـه علـة لثبـوت الأكبـر للأصـغر، فإنـه حينئـذ يكون برهانا لميّا.

أما ما هو موجود في التعليم الأول، وما فهمه ابن رشد واعتقـده، فهـو

(١) «شرح البرهان لأرسطو» لابن رشد / ص٤١٥.

أن الملاك في لمّية البرهان لابديّة كون الأوسط علة للأكبر في نفسه؛ إذ لا يكون علة لثبوته للأصغر إن لم يكن كذلك، فلابد إذاً أن يكون علة للأكبر على نحو الهليّة البسيطة، حتى يكون علة له على نحو الهليّة المركّبة.

والحاصل أن الحد الأوسط إن كان ((**سببا لنفس الحد الأكبر مع كونه سبب الوجوده للأصغر**)) فإن ذلك محل اتفاق، وإن لم يكن ((**سببا لوجود الحد الأكبر في نفسه، ولكن**)) كان سببا ((**لوجوده للأصغر فقط**)) فإن هذا مما لم يذهب إليه المعلم الأول وابن رشد، وإنما هو نظر الشيخ في هذه المسألة الذي نرى أنه التحقيق.

وقد أشرنا في بعض أبحاثنا السابقة عندما حاكمنا بين المذهبين إلى ذلك، فكما أننا نجدأن الأوسط يكون علة للأكبر وللنتيجة معا فإننا سنجد في كثير من الأمثلة ما يكون فيه الأوسط علة للنتيجة فقط، دون أن يكون علة للأكبر، لا بل سنجد أنه قد يكون معلولا له مع كونه علة للنتيجة، وبذلك تكون أقسام برهان اللم ثلاثة.

ومما يبيّن الانفكاك بين عليّة الأوسط للأكبر وعليّته للنتيجة أننا، سنجد بعض الموارد التي يكون الأوسط فيها علة للأكبر في نفسه، مع عدم كونه علة للنتيجة. وهذا لوحده كاف في إبطال ما ذهب إليه أرسطو وابن رشد.

ثم إننا في فن البرهان من صناعة المنطق إنما نروم القياس الذي يفيدنا اليقين بالمعنى الأخص. ومتعلّق هذا اليقين ليس إلا النتيجة التي هي ثبوت الأكبر للأصغر، فلا يكون البحث في عليّة الأوسط للأكبر في نفسه من شأننا

هنا، وإنما هو من شأن الفلسفة. كل ذلك إذا كانت عليّة الأوسط للأكبر في غيره تنفك عن عليّته له في نفسه، وهذا ما ادعينا ثبوته، كما سيظهر لك.

وعلى أية حال فقد مثّل الشيخ لكل قسم من الأقسام الثلاثة بما ينفع:

أما مثال الأول ـ وهو عليّة الأوسط للأكبر في نفسه وفي ثبوته للأصغر ـ: فإن عفونة الصفراء، والتهابها علة للحمّى في نفسها ـ لأن التعفّن يولّد الحمّى ـ وعلة للحمّى في وجودها لزيد مثلا تقول: (زيد هذا التهبت فيه الصفراء، وكلما التهبت الصفراء في شخص فإنه يُحمّ غِبّا، فزيد إذاً يُحمّ غِبّا). فالحمّى ((**معلولة لعفونة الصفراء على الإطلاق**)) أي في نفسها من دون أن تقيّد بموضوع معيّن، ((**ومعلولة لها أيضا في وجودها لزيد**)).

أما الثاني ـ وهو ما ذهب إليه الشيخ من علية الأوسط لثبوت الأكبر للأصغر مع عدم عليته للأكبر في نفسه ـ: فقد أورد له عدة أمثلة كلها في توسيط علل الماهية.

لذلك كان لابد من مقدمة هامة في بيان مسألة اعتبارات الماهية. إذ للماهية اعتبارات أربعة:

فالماهية من حيث هي هي إما أن يُلحَظ معها شيء يقترن بها، أو أن تُلحَظ منفردة ومجردة عن اقتران أي شيء بها. والاعتبار الأول هو الماهية بشرط شيء، والثاني هو الماهية بشرط لا.

ثم إن الاعتبار الأول قد يلحظ الاقتران فيه على نحو التعيّن، وهو الـ (بشرط شيء) المشهوري، أو على نحو الإبهام، وهو المسمى عندهم

اللابشرط القسمي كالجنس مثلا.

أما الـ(بشرط لا) فهو إما أن يكون بشرط لا عن الاتحاد، مثل الجزء في الخارج الذي يمكن أن ينضم إليه شيء آخر، لا على نحو الاتحاد كانضمام الصورة للمادة مثلا. وإما بشرط لا عن الانضمام بحيث تلحظ مجرّدة حتى عن أن ينضم إليها شيء آخر، وهي الماهية المراد تحديدها بالحمل الأولي.

وأما الماهية المعروضة للاعتبارات المختلفة فهي نفس الماهية بالحيثية الإطلاقية، دون أي اعتبار زائد عليها، وهي المسماة عندهم بـ(اللابشرط المقسمي).

وإليك الطبيعة الحيوانية بالاعتبارت الثلاثة الأول:

الأول: اعتبار الماهية بشرط شيء متعيّن وهو بشرط شيء المشهوري، كأن يكون هذا الشيء هو الناطقية، فتكون هذه الطبيعة حينئذ هي الحيوان الناطق الذي هو الإنسان؛ فإن الحيوان كان بشرط وصف إضافي وقيد معيّن هو الناطقية. كما يمكن أن يكون هذا القيد المعيّن هو الصاهلية فتكون الطبيعة الحيوانية به فرسا.

وفي المحصلة عندما تلحظ الماهية بشرط أحد هذه القيود يكون ذلك أحد اعتباراتها.

الثاني: اعتبارها بشرط الإبهام، وهو اعتبار اللا بشرط القسمي عندهم. فتكون طبيعة الحيوان جائزة التقيّد والاتصاف بأي شيء، فهي في نفسها محفوظة ومحصلة، إلا أنها تؤخذ في اللحاظ والاعتبار مبهمة. فالإبهام داخل فيها وليس عارضا عليها، لذلك كان الإبهام مقوما للحاظ، أي أنه إذا انتفى ينتفي اللحاظ.

الثالث: اعتبارها بشرط لا، فإن طبيعة الحيوان بهذا الاعتبار بشرط لا عن أي وصف وقيد، فهي باعتبار عدم التقيّد والاتصاف بشيء. فالحيوان بهذا الاعتبار جزء من الإنسان، وليس عين الإنسان، كما في الاعتبار الأول لو كان الوصف هو الناطقية. فالإنسان مركب من حيوان ونفس ناطقة، فيكون حمل الحيوان على الإنسان في الاعتبار الأول من باب حمل الشيء على نفسه، بخلافه في الاعتبار الثالث؛ إذ لا يمكن حمله على الإنسان، فالجزء لا يحمل على الكل لمغايرته له بحكم أولية (الكل أعظم من الجزء)، والحمل ليس إلا اتحاد هو هو[1]. فعندما نحكم بأن (أ ب) نقصد بذلك أن (أ هو ب)، ومع المغايرة لا يكون كذلك ليصح حمله. ألا ترى أن (الإنسان حيوان) فقط خاطئة، فالإنسان ليس حيوانا فقط بشرط لا عن أي وصف، وإنما هو حيوان بشرط وصف الناطقية.

والحاصل أن الماهية لو كانت بشرط لا لما أمكن حملها أصلا، بخلافه في اعتبارها بشرط شيء متعيّن، ففي هذا الاعتبار تتقيّد وتتصف بالفعل، وفي ذاك ممتنعة التقيّد والاتصاف بحسب اللحاظ.

وإنما قلنا بحسب اللحاظ؛ لأنها لا تتقيّد بحسب ذاتها، فاللحاظ هو المشروط بعدم التقيّد والاتصاف. ففي الإعتبار الأول متقيّدة بالفعل وفي

---

(١) لايخفى أن جهة المغايرة ضرورية في الحمل، وهي غير جهة الاتحاد الضرورية أيضا، والهوهوية هذه متعلقة بجهة الاتحاد لا المغايرة. فلا تخلط بين ما نحن فيه وما سيأتي من كون حمل الشيء على نفسه في القياس مصادرة.

الثالث ممتنعة، ولكنها في الإعتبار الثاني ممكنة التقيّد والإتصاف، فالحيوان بشرط الإبهام ليس الحيوان الناطق أو الصاهل أو... ، ولا الحيوان فقط، وإنما هو الحيوان الذي يمكن أن يكون ناطقا أو صاهلا أو ناعقا أو.... ، فيقبل الاتصاف بجميع الفصول التي من شأنها أن تدخله، أي أنه متضمن لما تحته من أنواع بالقوة وليس بالفعل. وهذا معنى ما يقال: من أن «اللابشرط لا ينافي ألف شرط»، فبشرط الإبهام هو اللابشرط القسمي عندهم كما أشرنا، فلا يمتنع اجتماعه أو اشتراطه بأي شرط. وبهذا الاعتبار أمكن للطبيعة أن تحمل، فإن قيل: (الإنسان حيوان) قصد بذلك الحيوان بشرط الإبهام، وكذا قولهم (الفرس حيوان) و (البقر حيوان)، فإن هذه وغيرها من الأنواع مما تقبل طبيعة الحيوان الاتصاف بفصولها، فلا تكون طبيعة الحيوان جزءا من النوع الذي تحتها حتى تغايره، وبالتالي يمتنع الحمل، وإنما بابها مفتوح لقبول أي قيد أو شرط يجعلها نفس النوع، فلا يكون هناك محذور من حملها عليه.

ثم إن مراتب هذه الاعتبارات العقلية للماهية بدأت بلحاظ العقل لها أولا من حيث هي هي فقط، وهذا هو لحاظها بشرط لا، ثم في المرتبة الثانية يَلحظ معها شيئا يقترن بها على نحو التعيّن وهو الـ (بشرط شيء) المشهوري، أما المرتبة الأخيرة فللعقل القدرة على أخذ الماهية على نحو الإبهام، وهو اللابشرط القسمي المشهوري أيضا. فلا تمثل نفسها فقط لتكون باللحاظ الثالث، ولا تمثل شيئا معينا لتكون باللحاظ الأول، وإنما تلحظ مع إمكان أن ينضم إليها وصف من الأوصاف ومعنى من المعاني التي تحتها، وهذا هو الإبهام الذي يكتنفها.

بعد أن اتضحت هذه المقدمة نـدخل فـي بيـان أمثلـة القسـم الثـاني التـي كانت في علل الماهية:

أول هذه الأمثلة في توسيط النوع، وذلك إنما يكـون فـي حمـل الجـنس على الشخص؛ إذ لا يمكن حمله عليه مباشرة ما لم يحمل علـى النـوع أولا، لأن الجنس ما لم يتحصّل نوعا لا يتحصّل شخصا.

ولا يخفى عليك أننا نتحدث عن الجنس باعتبـار بشـرط الإبهـام، فيكـون ماهية مبهمة لا يمكن أن تُحمل على الشخص المتأصّل فـي الأعيـان مـا لـم تتحصّل بالنوع، والمثال على ذلك (زيد إنسـان، وكـل إنسـان حيـوان، فزيـد حيوان)، فالجنس لا يصير شخصا دفعة واحدة ما لم يصر نوعا.

هب أنك عكست، وجعلت الجنس وسـطا فـي هـذا القيـاس ـ بنـاءا علـى إمكان حمله على الشخص مباشرة ـ بأن قلـت: (زيـد حيـوان، وكـل حيـوان إنسان، فزيد إنسان) لما صح ذلك؛ لاشتمال هذا القياس على مشكلتين:

الأولى: عدم بيان ووضوح حيوانية زيد بخلاف إنسانيته.

والثانية: كون (الحيوان بشرط الإبهام إنسان) باطلة، فقد يكون فرسا، وقد يكون بقرا، وهلم جرّا.

فتوسط النوع في حمل الجنس بشرط الإبهام على الشخص يحقق مقامي الإثبات والثبوت، أما الأول فناشئ من الوضوح؛ إذ إن إثبات الإنسانية لزيـد أوضح لدى العقل من إثبات الحيوانية له لإبهامها .

وأما الثاني فإن منشأه التوقف؛ إذ لولا صيرورة الحيوان إنسانا مـا اتصـف زيد به.

وسيأتي بيان هذين المقامين أكثر تفصيلا في العبارة الآتية .

فإن قيل: قد ذكرتم في المقدمة أن الماهية بشرط الإبهام تنسجم مع ألف شرط، وهذا يعني إمكان حملها مباشرة على الشخص. فلنا فيما نحن فيه أن نحمل الحيوان على زيد مباشرة، دون توقف ذلك على حمله على الإنسان.

يقال: لنا أن نسأل حينئذ عن الحد الأوسط في ثبوت الحيوانية لزيد، فإن الحيوان هو «الجسم النامي الحساس المتحرّك بالإرادة»، وهذا متضمّن لما تحته من أنواع بالقوة كما ذكرنا فما المسوّغ لحمله على زيد؟

وهنا لابد أنك تصوّرت زيدا ـ أولا ـ فحملت عليه الحيوانية ثانيا، وعندما تصوّرت زيدا كانت خصوصية الناطقية جزءا منه، أي أنه كان إنسانا، وكان بالتالي أحد تلك الأنواع التي تدخل في الحيوانية بشرط الإبهام. فلم يكن بُدّا من توسيط الإنسانية إذاً.

وإن قيل: ماذا لو أننا حملنا الحيوان بشرط الإبهام على زيد، بناءا على أن زيدا جسم نام حساس متحرّك بالإرادة، فيمكن حينئذ ذلك دون توسط الإنسان.

فإنه يقال: ليس المحكوم عليه في هذا الفرض زيدا؛ لأن الملحوظ هو الجسم النامي الحساس المتحرّك بالإرادة دون قيد الناطقية. فلم يكن زيد متصوّرا حتى تحمل الحيوانية عليه.

وإن قيل أيضا: لماذا لا نكون قد تصوّرنا جزء زيد ـ وهو الحيوان ـ وحملنا الحيوانية عليه من هذه الجهة؟

فإنه يقال: ما تصوّرته هو الحيوان بشرط لا، فإن كان المحمول هو

الحيوانية بشرط لا أيضا كان من حمل الشيء على نفسه، وهـذا خـارج عمـا نحن فيه، فإننا نتحدث عن الحيوانية بشرط الإبهام، وإن كانت هـذه ـ بشـرط الإبهام ـ هي المحمول فهو عين الإشكال السابق وقد تم ردّه.

ولابد في النتيجة من توسيط النوع في حمل الجنس على الشخص.

ولا أخال أن تطبيق هذا المثـال علـى القسـم الثـاني مـن برهـان اللـم ممـا يصعب عليك، فإن النوع علة في ثبوت الجنس للشخص، ((**فالإنسان علـة لوجود زيد حيوانا**))، مع أنـه لـيس علـة للجـنس فـي نفسـه، كمـا سـيأتي تصريح الشيخ به.

ثاني أمثلة القسـم الثـاني فـي توسـيط الجـنس، وذلـك فـي حمـل جـنس الجنس على النوع؛ إذ لا يمكن حمله عليه مباشرة ما لم يُحمل على الجنس أولا؛ لما ذكر في سابقه، ومثال برهان اللم في ذلك (الإنسـان حيـوان، وكـل حيوان جسم، فالإنسان جسم). فالجسم بشرط الإبهام محمول علـى الإنسـان بتوسط الحيوان؛ إذ لو لم يصبح الجسم حيوانا لمـا أمكـن أن يكـون إنسـانا، لأن الجسم بهذا الاعتبار ماهية مبهمـة، فكمـا أنهـا يمكـن أن تكـون حيوانـا فإنها من الممكن أن تكون نباتا أو جمادا، والإنسان نوع مـن أنـواع الحيـوان دون غيره.

فالجسـم ((**محمول أولا على الحيوان ثـم**)) ـ و((**ثـم**)) هـذه ليسـت زمانية وإنما هي تحليليـة، فكـل هـذه الأمثلـة تحاليـل نفـس أمريـة، لهـا أثـر واضح على الأحكـام ـ ((**على الإنسان. فالحيوان وجوده للإنسـان علـة**

**في وجود الإنسان جسما))**. ولكننا في المثالين نرى أن ثبوت الأكبر ((**على الإطلاق**)) ـ على نحو الهلية البسيطة ـ لم يكن للأوسط دور فيه، ((**فليس الإنسان وحده علة لوجود الحيوان**)) في نفسه ((**ولا الحيوان وحده علة لوجود معنى الجسم**)) في نفسه.

يبقى سؤال لابد أنه قد راودك في سياق الحديث عن الاعتبار الذي عليه الحد الأكبر في هذين المثالين، سيما أن ما ورد من إشكالات، كان يركّز فيها على جانب الحد الأصغر، أي موضوع النتيجة، فلماذا كان اعتبار الحيوان في المثال الأول بشرط الإبهام، واعتبار الجسم في الثاني كذلك؟ ألا يمكن أن يكون الاعتبار في المثالين بشرط لا؟

وفي الجواب نقول: إن ذلك سيوقعنا في محذورين ثانيهما مترتب على الأول:

أولهما: هو أن الأكبر بهذا الاعتبار جزء الأوسط، والجزء لا يحمل على الكل كما مرّ. فالحيوان بشرط لا جزء الإنسان، والجسم بشرط لا أيضا جزء الحيوان.

ثانيهما: هو كون الأكبر بهذا الاعتبار علة للأوسط، فلمّا كان الحيوان ـ بشرط لا ـ جزءا للإنسان كان علة لوجوده. فهو علة ماهوية له؛ لأنه جزؤه، والجزء علة للكل، وكذا الجسم ـ بشرط لا ـ علة للحيوان[1]. ولا مشكلة

---

(١) إن قلت: قد ذكرتم أن الإنسان جزء الحيوان إن كان بشرط الإبهام، والحيوان جزء الإنسان إن كان الحيوان بشرط لا، وكذا الحيوان جزء الجسم إن كان بشرط الإبهام ـ

لدينا في كون الأوسط معلولا للأكبر ـ فإنه القسم الثالث الذي سيأتي ـ إن كان علة في ثبوت الأكبر للأصغر، ولكن المشكلة في أنه ـ الأوسط ـ معلول للأكبر في نفسه ومعلول له في ثبوته ـ ثبوت الأوسط ـ للأصغر، فينقلب الأوسط أكبر والأكبر أوسط، ويصح حينئذ ما عكسته في المثال الأول، فتصبح ((**الحيوانية علة لوجود الإنسانية لزيد، فإنه ما لم يصر حيوانا لم يصر إنسانا**))؛ لأن الحيوان جزء الإنسان، وزيد في طريق تحصّله إنسانا يتحصّل بجزء الإنسان قبل كله.

وقد ترك الشيخ حل هذا المحذور الوارد على كلا المثالين السابقين[1]

---

لأن اعتبار الحيوان بشرط شيء معيّن جزؤه ومتضمّن فيه ـ والجسم جزء الحيوان إن كان الجسم بشرط لا.

وهذا يبطل كون الأمثلة أمثلة للقسم الثاني، وإنما تكون أمثلة للقسم الأول؛ إذ لو كان الإنسان جزء الحيوان بشرط الإبهام لكان الأوسط علة للأكبر في نفسه ـ فالجزء علة للكل ـ مع كونه علة له في غيره، وكذا لو أن الحيوان جزء الجسم بشرط الإبهام للزم ما ذكرناه.

قلنا: لايخفى أن الحيوان بشرط لا جزء بالفعل للإنسان ومن علل الماهية الخارجية (مادته)، ولكن الإنسان جزء بالقوة للحيوان بشرط الإبهام. والجزء بالقوة لايكون علة بالفعل له؛ لتساوق كل من العلية والفعلية، ولذلك فإنه مع امتناع تصور الإنسان بدون الحيوان يمكن تصور الحيوان بشرط الإبهام دون تصور الإنسان؛ لأن الناطقية عارض غريب على الجنس، وليس بذاتي له وهو واضح.

(١) لا يخفى أن ما أورد في المتن هو أنه محذور لأول المثالين السابقين، ولكن الملاك فيهما واحد.

فرضا عليه ودينا يقضيه في الفصل القادم.

((**وكذلك**)) ترك أيضا ((**حل الشك في أن فصل الجنس هو أولا للنوع أم للجنس؟**)) وهو ثالث الأمثلة؛ إذ يرد عليه نفس المحذور، وقبل أن نبيّن المحذور لابد من توضيحه، فهو في توسيط الجنس أيضا كما في المثال الثاني، إلا أن المحمول على النوع هنا فصل الجنس، وهو قول الشيخ ((**إن الجنس علة للنوع في حمل فصل الجنس عليه**)).

فالجنس علة لثبوت فصله للنوع الذي تحته ـ وبناءا على ذلك يكون الفصل أولا للجنس لا للنوع ـ كما كان علة لثبوت جنسه للنوع الذي تحته أيضا، وكما كان النوع علة لثبوت الجنس للشخص.

ومثال برهان اللم في ذلك هو (الإنسان حيوان، وكل حيوان حساس، فالإنسان حساس)[1]، فحمل الحساس بشرط الإبهام على الإنسان في هذا المورد حاله حال ما مرّ في سابقيه ـ مما بُيّن إجمالا وسيأتي تفصيلا ـ، فكان فصل الجنس للجنس أولا ثم للنوع.

ولا يخفى القسم الثاني من برهان اللم في هذا المثال، فالحيوان علة في ثبوت الحساس بشرط الإبهام للإنسان، وإن لم يكن علة للحساس بهذا

---

(١) قد يُسأل: لماذا اقتصر على جزء الفصل، ولم يأت بتمامه مع أن الكلام في توسيط الجنس في حمل الفصل؟ ثم هل يمكن أن يكون الفصل مركبا حقيقيا أم أنه لضيق الخناق مركب على مستوى اللفظ فقط وإلا فهو بسيط في الحقيقة؟

وفي الجواب يقال: الحساس والمتحرك بالإرادة لازمان لمبدأ الفصل البسيط.

الاعتبار ولا معلولا له.

بعد أن تبيّن هذا النحو من التوسيط، اعلم أن الشك ـ الذي تركه الشيخ فرضا عليه ودينا يقضيه في الفصل القادم ـ مرتبط بالفصل عندما يكون لحاظه بشرط لا، فإن الحساس بشرط لا جزء الحيوان والجزء علة للكل، وإن كان كذلك فالإنسان ما لم يصر حساسا لا يصير حيوانا؛ لأن الحساس جزء الحيوان ولابد حتى يحصل الكل أن يحصل الجزء أولا، ومن هنا يُشك بأن فصل الجنس للنوع أولا وليس للجنس.

قال الشيخ: ((**ونقول: إن كل شيء يكون علة للحد الأكبر، فإنه يكون صالحا لأن يكون حدا أوسط له، وإن لم يكن بيّنا أنه علة له، ولكن لا يكون القياس المؤلف «برهان لم» بعد. فإلى أن يبيّن ذلك فلا يكتسب به اليقين التام، وإذا تبيّن بحجة بان باعتبار أو حجة، فيكون اليقين إنما يتم لا بذلك الحد الأوسط وحده، بل بالحد الأوسط الآخر وهو الذي يبيّن أن السبب سبب بالفعل. فكثيرا ما يكون السبب المعطي أولا ليس سببا قريبا، أو ليس سببا وحده بالذات، بل هو بالحقيقة جزء سبب، وهذا مثل الحساس؛ فإنه علة بوجه ما للحيوان، فإذا قلنا: كل حساس حيوان، لم يخل ذلك من أحد وجهين:**

**إما أن يجعل اسم الحيوان مرادفا لاسم الحساس حتى لا يكون الحيوان إلا نفس الشيء ذي الحس، فيكون حينئذ الأوسط والأكبر**

اسمين مترادفين، ولا يكون أحدهما أولى بأن يكون علة للآخر.

وإما أن يكون معنى الحساس يدل على شـيء، ومعنـى الحيـوان على شيء أكمل معنى منه، على ما هو الحق وعلى ما علمت، حتـى يكون الحيوان ليس شيئا ذا حس فقط، بل جسما ذا نفس غاذية نامية مولدة حساسة متحركة، وأنت تعلم أن نفس كونه ذا حس ليس نفس كونه جسما ذا نفس غاذية نامية مولـدة حساسـة، وإن كـان هـذا لا يخلو عنه، وقد علمت الفرق بين المعنيين. ومع ذلـك فلـيس أيضـا يلزم من وضعك شيئا ذا حس من غير وسط ولا حجة أن تعلـم أنـه يجب أن يكون جسما ذا نفس متغذية نامية مولدة وغير ذلك، فإنـك لو فرضت أن ها هنا جسما له حس ولا شيء من ذلـك، لـم يمتنـع عليك تصوره بالبديهة.

نعم، قد تستنكره وتجد الوجود يخالفه، وليس اليقين يصـير يقينـا بمطابقة الوجود له، وبالاستقراء كما قد علمت، لا بل كل ما لا تنكـر البديهة وجوده فإنك تجوّز وجوده، وكل ما جوّزت وجـوده فلـيس مقابله يقينا لك.

وإذا كان كذلك فليس قولك: (كل حساس حيوان) ــ ولا تعنـي بالحيوان الحساس نفسه حتى يكون اسما مرادفا له، بل تجعله أمرا له خصوصية مفهوم حققناه ـ أمرا متيقنا به، مع أن الحساس علة، إلا أنه

**علة ليس وحده علة، بل هو إحدى العلل أي جزء العلـة، فيجـب أن يعتقد هذا، ولا يلتفت إلى ما يقال.**

**فأما إذا أخذت الحساس مرادفا للحيوان فقد جعلت الحد الأوسط اسما مرادفا لاسم الأكبر، فما فعلت شيئا.**

**فإذاً علة الكبرى التي نحن في ذكرها يجب أن تكون علـة كاملـة وعلة واضحة، ثم تعتبر الاعتبارات التي أعطيناها)).**

يفصّل الشيخ في هذه العبارة الأمـرين اللـذين لابـد منهـا فـي عليّـة الحـد الأوسط للنتيجة، سواء أكان من علل الماهية أم من غيرها، فـلا يقـين إن لـم يكن هناك وضوح في ثبـوت محمـول المقدمـة لموضـوعها. ولا يكفـي أن يكون الأوسط علة تامة[1] للنتيجة، أي أنه لا يتوقف على انضمام شيء آخر له في ثبوت الأكبر للأصغر بواسطته.

لذلك فإن كان هناك شيء ما ((**علة**)) تامـة ((**للحد الأكبر**)) فـي نفسـه وفي ثبوته للأصغر معا أم في ثبوته للأصغر فقط دون أن يكون علـة للأكبـر في نفسه ((**فإنه يكون صالحا لأن يكون حدا أوسط له**)) أي برهانا ما.

فيكون واسطة له في الثبوت ((**وإن لم يكن بيّنا**)) وواضـحا ((**أنه علـة له**))، فإنه بذلك لا يفقد صلاحية وشأنية كونه وسطا له، ((**ولكن لا يكـون القياس المؤلَّف ــ برهان لم ــ بعد**))، فلا بد أن يكون واسطة في الإثبات

---

(١) وهو ما عبرنا عنه عنـه سـابقا بـ «التوقـف» الـذي يـؤمّن لنـا مقـام الثبـوت، وسـيأتي تفصيل كل ذلك كما وعدنا.

كما أنه واسطة في الثبوت، ((**فإلى أن يبيّن ذلك**)) ويتضح أنه علة تامة ((**فلا يكتسب به اليقين التام**)) الذي يحتاج إلى اقتران مقامي الثبوت والإثبات وتطابقهما. فلا يكفي مقام الثبوت بأن يكون الأوسط علة تامة للأكبر، بل لابد من وضوح ذلك.

وإن كان قد ((**بان باعتبار أو حجة**)) ووسط آخر فإن ((**اليقين إنما يتم لا بذلك الحد الأوسط وحده، بل بالحد الأوسط الآخر**)) الذي كان سببا ((**بالفعل**))، أي أنه نَقَلَنا من مقام الثبوت إلى مقام الإثبات.

وبعبارة أخرى: كان علة ثبوتية وإثباتية للنتيجة، فقد لا يكون الحد الأوسط واضحا بأن لم يكن ((**سببا قريبا**))، كما سيتضح في المثال.

ثم إنه قد لا يكون أيضا ((**سببا وحده بالذات**)) وعلة تامة ((**بل هو بالحقيقة جزء سبب**)).

وإليك بيان كلا الأمرين في ((**مثل الحساس، فإنه علة بوجه ما للحيوان**))، أي أنه علة لماهية الحيوان باعتباره بشرط الإبهام[1]، ((**فإذا قلنا: كل حساس حيوان**)) لا يصح أن يكون الحساس وسطا في برهان لمي؛ لأنه ليس أقرب للإنسان الذي يراد إثبات الحيوانية له من نفس الحيوان، وبذلك لا يكون أوضح منه.

ثم إنه ليس علة تامة بالمعنى الذي ذكرناه، فما لم ينضم إليه بقية ما

---

(١) وإن كان علة أيضا باعتبار بشرط لا، ولكن الحديث عن اعتبار بشرط الإبهام، كما لا يخفى.

يكوّن العلة بهذا المعنى ـ وهي النموّ والتحرّك بالإرادة ـ لم يصلح للوسطية، بخلاف الحيوان فإنه بيّن الثبوت للإنسان[1]، وفي نفس الوقت لا يحتاج إلى أن ينضم إليه شيء ليكون علة في ثبوت الحساس للإنسان. فإن الإنسان إذا كان متصفا بأنه حساس متحرّك بالإرادة فهو حساس بلا شك.

ولتفصيل ذلك أكثر نقول: إن كل ماهية في الواقع مركبة من أجزاء، إما أن تكون أجزاءا خارجية في الأعيان أو أن تكون أجزاءا معنوية في الأذهان[2]. فلا يمكن أن تتحصّل في الأعيان أو تتصوّر في الأذهان إلا بحضور تمام أجزائها المقوّمة لها؛ لأنها بمثابة علتها التامة، فلا تكون في الأعيان إلا بتحقق جميع أجزائها الخارجية، ولا تتصوّر في الأذهان إلا بتصوّر جميع أجزائها العقلية أيضا.

فماهية الإنسان ـ مثلا ـ مركبة من أجزاء، هي: «جسم نام حساس متحرّك بالإرادة ناطق»، فلا يتحصّل في الخارج إن لم تتحقق هذه الأجزاء، وكذا لا تحصل ماهيته في الذهن ما لم تتصوّر جميع هذه الأجزاء.

فلابد في تصوّر حقيقة الإنسانية من تصوّر جميع هذه المعاني الذاتية. والاقتصار على تصوّر الجسم فقط لا يكفي لتصوّر الإنسانية، وكذا الاقتصار

---

(١) فإن قيل: لما لا تكون الناطقية هي الواسطة في ثبوت الحيوانية للإنسان؟

فإنه يقال: لا يمكن أن تتوسط الناطقية بين الإنسان والحيوان، ضرورة مغايرة الواسطة لما توسطت بينهما، أي لا يمكن أن يتوسط الشيء بين نفسه وبين شيء آخر.

(٢) لايخفى أن الأجزاء الخارجية التي تتركب منها الماهية هي المادة والصورة، والأجزاء الذهنية هي الجنس والفصل.

على تصوّر الجسم النامي فقط. وهكذا بقية هذه الأجزاء إن لم تتصوّر على الترتيب الطبيعي الذي أشرنا إليه.

فإذا أضفنا هذه المعاني الذاتية إلى بعضها البعض نجد أننا نقترب بشكل تدريجي من ماهية الإنسان، وتكون كلها عللا لتصوّر الإنسان، إلا أن بعضها يكون أبعد من البعض الآخر، فالجسم بشرط الإبهام ـ مثلا ـ علة لتصوّر الإنسان إلا أنه ليس أقرب من الحيوان؛ وذلك لأن الجسم يشكّل جزءا واحدا فقط من خمسة أجزاء ومعاني تشكّل بمجموعها ماهية الإنسان، فإبهامه يكون أكثر.

وبذلك نصل إلى ملاك الوضوح والإبهام، فمع أن جميع هذه المعاني ذاتية للإنسان، ولكن تصوّرك لتمام المعنى ـ أي لجميعها ـ يختلف بلا شك عن تصوّرك لأربعة منها، وتصوّرك لأربعة منها يختلف كذلك عن تصوّرك لثلاثة، وهكذا إلى أن نصل إلى تصوّر واحد منها. فتصوّر الجسم بشرط الإبهام فقط في طريق تحصيل ماهية الإنسان يبقيك في حالة من الإبهام؛ لأن الجسم كما يحتمل أن يكون حيوانا، كذلك يحتمل أن يكون جمادا أو نباتا، بل حتى لو كان حيوانا فإنه يحتمل أن يكون فرسا أو بقرا أو غيرهما من أنواعه.

فعندما نضيف إلى الجسمية النمو تخرج الأجسام الجمادية، وإذا أضفنا إليها الحساسية نخرج الأجسام النباتية، ثم إذا أتبعنا ذلك بالناطقية نخرج غير الجسم الإنساني من الأجسام الحيوانية، فتتحصّل الماهية بذلك رويدا رويدا. فكما أن الأعيان تشتمل على علل بعيدة وأخرى قريبة كذا الأذهان في ذلك.

وبناءا على ما مرّ لابد من توسيط الحيوان بين الإنسان والجسم في مثل (كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم)؛ لأنه أكثر وضوحا وأقرب تعيّنا. فالحيوان يشتمل على أغلب المعاني الذاتية للإنسان؛ إذ لا يبقى إلا الناطقية فقط، وبذلك يكون قد تحقق الأمر الذي يؤمّن مقام الإثبات، أما ما يؤمّن مقام الثبوت فهو أن الأخص إذا ثبت ثبت اللاأعم[1]، فإذا ثبت الحيوان للإنسان سيثبت الجسم له أيضا دون العكس، فإن ثبوت الجسم لا يعني ثبوت الحيوان، لما علمت من احتمال جمادية الجسم أونباتيته، فكما يكون الحيوان فيما نحن فيه واسطة في الإثبات يكون واسطة في الثبوت.

وبالعود إلى المثال الذي ذكره الشيخ في هذه العبارة نجد أن الشيء ذاته ينطبق عليه. فلو أبدلنا الجسم ـ فيما مرّ ـ بالحساس لكان (كل حيوان حساس)؛ وكان البرهان اللمي هو (كل إنسان حيوان وكل حيوان حساس فكل إنسان حساس)؛ لكون الحيوان ((**علة كاملة وعلة واضحة**)) في ثبوت الحساسية للإنسان، فإن الحساس بشرط الإبهام يحتاج حتى يُحمل على الإنسان لأن يكون جسما ثم ناميا ثم متحرّكا بالإرادة فيصبح بعد ذلك حيوانا، ويكون قد اقترب من الإنسان. فالحساس بهذا الإعتبار ذات مبهمة لها حس.

ثم بعد ذلك ما هي هذه الذات؟ أهي جسم أم غير جسم؟ ثم إن كانت

---

(١) هذا تفسير «التوقف» أو «العلية التامة» اللذين مرّ التعبير بهما عما يؤمّن مقام الثبوت.

جسما فهل هي نامية أم جامدة؟ وإن كانت نامية هل هـي متحرّكـة بـالإرادة أم غير متحرّكة؟ إذ لا يوجد أي تلازم بين الأجزاء الذاتية للماهية.

فلابد فيما نحن فيـه إذاً مـن كـون الحيـوان واسـطة فـي إثبـات الحسـاس للإنسان، وكذا لابد أن يكـون واسـطة فـي الثبـوت، فمـا لـم يوجـد الجـنس لا يوجد الفصـل[1]، والحسـاس متضـمَّن فـي الحيـوان فيكـون الحيـوان علـة تامة[2]. فإذا وجد الحيوان وجد الحساس؛ لأن الأخص إذا وجد وجد الأعم دون العكس.

فليس بالضرورة أن يوجد الأخص إذا وجد الأعم[3]، فلو عكست صـورة البرهان السابق وقلت: (كـل إنسـان حسـاس وكـل حسـاس حيـوان) لكانـت الصغرى غير واضـحة والكبـرى كاذبـة؛ إذ لـيس بالضـرورة بـدوا أن يكـون الحساس حيوانا. فثبوت الحساس للإنسان لا يخلو من إبهام أولا، وليس علة تامة لثبوت الحيوانية له وإنما جزء علة ثانيا.

وفيما إذا قيل: إن تصوّر الحيوان متوقف على تصوّر الحساس لأنـه جـزء له، فكيف قدّم الحيوان عليه عندما جُعل علة لثبوته للإنسان؟ ألـيس الحـق ـ والحال هذه ـ أن يوسّط الحساس في ثبوت الحيوان للإنسان؟

فإنه سيقال: إن هـذا هـو الشـك الـذي أرجـاءه الشـيخ سـابقا إلـى الفصـل

(١) في هذا إشارة إلى «التوقف» الذي مرّ سابقا.

(٢) لم يُفسر معنى العلية التامة بهذا النحو سابقا.

(٣) فـ«وجود الأعم بوجود الأخص» و «التوقف» و «العلية التامة» تعابير مختلفـة أريـد منها شيء واحد.

القادم، ولكننا نقول باختصار: إن ما هو متقدم على الحيوان غير ما هو متأخر، أي أن ما هو علة للحيوان في نفسه غير ما هو علة لثبوت الحيوان للإنسان.

فالمتقدم على الحيوان ـ وهو موضع الشك ـ هو الحساس بشرط لا وتقدمه هذا بالتجوّهر، أي الحساس من حيث هو هو متقدم على الحيوان، أما المتأخر فهو الحساس بشرط الإبهام.

ولك أن تقول: إن ما يتوقف عليه تصوّر الحيوان هو تصوّر الحساس بشرط لا. فالحساس بهذا الاعتبار واللحاظ علة للحيوان؛ لأنه جزء له، إلا أن كلامنا ليس في الحساس بهذا الاعتبار، وإنما كلامنا في الحساس بشرط الإبهام، أي من حيث هو مبهم مقيس لعدة معاني تحته غير محصّلة، فيكون بذلك بعيد المأخذ.

وعليه ففي كبرى القياس المذكور (كل حساس حيوان) لا يخلو قصدك **((من أحد وجهين))**:

فإما أن يراد بالحساس الحساس بشرط شيء معيّن، أي الحساس الذي هو جسم نام متحرّك بالإرادة، فيكون **((اسم الحيوان مرادفا لاسم الحساس حتى لا يكون الحيوان))** في هذه القضية **((إلا نفس الشيء ذي الحس))**؛ لأنك أخذته بشرط شيء معيّن، **((فيكون حينئذ الأوسط والأكبر اسمين مترادفين))**، وهذا مصادرة على المطلوب؛ لأنه من باب حمل الشيء على نفسه، حاله في ذلك حال (زيد بشر وكل بشر إنسان فزيد

إنسان)، فإن الأوسط والأكبر مترادفان، والنتيجة هي عين الصغرى، فهو مصادرة كما لا يخفى.

((**ولا يكون أحدهما**)) في هذه الحالة ((**أولى بأن يكون علة للآخر**))؛ لأن الشيء لا يكون علة لنفسه.

وإما أن يراد بالحساس الحساس بشرط الإبهام، وغاية ما هو محرز ومتيقن منه في هذه الحالة أنه شيء له حس، وفيما دون ذلك مبهم غير معلوم. فمعنى ((**الحساس**)) بشرط الإبهام ((**يدل على شيء، ومعنى الحيوان**)) يدل ((**على شيء أكمل منه على ما هو الحق وعلى ما علمت**)) في بحث المقولات من الشفاء، فالحساس بهذا الاعتبار أكثر إبهاما من الحيوان.

ثم إن لازم هذه الكبرى (كل حساس حيوان) التلازم الماهوي بين أجزاء الماهية الذاتية؛ أي أن الحساس بحسب الحكم الذهني لابد أن يكون جسما ناميا متحرّكا بالإرادة، وهذا باطل؛ فأنت ((**تعلم أن نفس كونه ذا حس ليس نفس كونه جسما ذا نفس غاذية نامية مولدة حساسة**)) متحركة، فإن الذهن لا يفهم هذا التلازم؛ إذ ليس بالضرورة أن يكون الحساس ـ أي صاحب الشعور ـ جسما، وكذا ليس بالضرورة أن يكون ناميا أو متحركا بالإرادة، ((**وإن كان هذا**)) ـ أي الحساس الملازم لبقية أجزاء ماهية الحيوان ـ ((**لا يخلو**)) الوجود الخارجي ((**عنه**)). فبعد استقراء

الوجود الخارجي لم نجد حساسا إلا وهو جسم نـام متحـرّك بـالإرادة[1]، إلا أن هذا التلازم لا ينفع مع عـدم الـتلازم المـاهوي وجـواز الانفكـاك. فهنـاك فرق ((**بين المعنيين**))؛ أي بين لوازم الماهية ولـوازم الوجـود، فـإن السـواد ملازم للإنسان الزنجي في الوجود ولكنه ليس من لـوازم ماهيتـه، فالحسـاس وإن كان ملازما لسائر المعاني الذاتيـة الأخـرى فـي الوجـود، ولكـن ((**مـع ذلك فليس أيضا يلزم من وضعك شيئا ذا حـس**)) أمـام العقـل ((**مــن غير وسط ولا حجة أن تعلم أنــه يجـب أن يكــون جســما ذا نفــس متغذية نامية موّلدة وغير ذلك**)) من المعاني الذاتية الأخرى، فـلا يحكـم العقل بالتلازم بين الحسـاس وبينهـا؛ إذ لا امتنـاع لديـه فـي أن يكـون هنـاك شيء ما حساس مع عدم كونه جسماناميا متحرّكا بالإرادة، فإن هـذا ممـا لا ((**يمتنع عليك تصوّره بالبديهية**)).

ثـم إن مـلاك اليقـين بـالمعنى الأخـص لـيس ((**بمطابقــة الوجــود لــه وبالاستقراء**)) مع عدم حكم العقل بالضرورة. فمجرّد وجـود شـيء مـا فـي الخارج أبيض اللون لا يعني حكـم العقـل بضـرورة كونـه أبـيض. وغايـة مـا يفيد وجوده الخارجي هذا إمكان كونه أبيض، فإذا ثبت في الخارج أن هذا الجسم أبيض فإن ذلك يعني أن الجسم ليس ممتنع البياض. أما أنه ضـروري

---

(١) بخلاف الحيوانية والجسمية في ذلك، فكما أنه لايوجد تلازم مـاهوي بينهمـا كـذا لايوجد تلازم وجودي، فإننا نرى فـي الخـارج أجسـاما ليسـت حيوانيـة كتلـك النباتيـة والجمادية.

البياض، فهذا بحث آخر لابد فيه من وجود تلازم عقلي بين الموضوع والمحمول ـ بأن أخذ المحمول في حد الموضوع أو الموضوع في حده ـ، هذا التلازم هو منشأ الحكم الثاني ـ استحالة انفكاك طرفي القضية ـ في اليقين بالمعنى الأخص المقوّم للبرهان.

وبعبارة أخرى: كل ((**ما لا تنكر البديهة**)) العقلية ((**وجوده**)) الخارجي، كالحساس مع سائر المعاني الذاتية الأخرى ((**فإنك تجوّز وجوده**))، أي أن ما لم تحكم البديهة بامتناعه يمكن وقوعه، ((**وكل ما جوّزت وجوده فليس مقابله**)) وهو ضرورة وجوده ((**يقينا لك**)). فإذا أجاز العقل الانفكاك فليس لنا اليقين بالضرورة بأن نقول: (كل حساس بالضرورة حيوان).

وهنا يظهر لنا السر في أنه ليس بالضرورة إن وجد الأعم أن يوجد الأخص؛ إذ لا تلازم بين الأعم والمعاني والقيود التي تعرض عليه وتخصصه، وإن كان في الخارج وفي الواقع ونفس الأمر[1] منحصرا بما يشمل هذه المعاني والقيود، إلا أن ذلك لا يسوّغ لنا جعل القضية ضرورية؛ لأن القضية الضرورية قائمة على التلازم الذهني العقلي[2]، وليس على ما هو

---

(١) قد تسأل:إن كان في الواقع ونفس الأمر كذلك فلما لا يكون ضروريا؟

وجوابه واضح؛ فمقام الثبوت أعم من الضرورة والإمكان.

(٢) لا يخفى عليك أن هذا التلازم وجودي بحسب الوجدان، وليس ماهويا بحكم العقل، وهو الضروري.

موجود في الخارج.

فـ (كل حساس حيوان) قضية خارجية، أي أن (كل حساس في الخارج حيوان)، لكن ضرورة التلازم في ذلك انتفت؛ لأن البديهة جوّزت الانفكاك، ((**فليس قولك «كل حساس حيوان» أمرا متيقنا به، مع أن الحساس**)) كمفهوم حققناه ـ وهو اعتباره بشرط لا ـ ((**علة، إلا أنه علة**)) ناقصة وبعيدة؛ إذ ((**ليس وحده علة، بل هو إحدى العلل، أي جزء العلة**)).

وفي المحصلة ((**لا**)) ينبغي أن ((**يلتفت إلى ما يقال**)) من قِبَل المعلم الأول وابن رشد، فليس بالضرورة أن يكون الأوسط علة للأكبر، ويكفي كونه علة للنتيجة.

وبهذا يتم الكلام في أمثلة القسم الثاني من أقسام اللم.

قال الشيخ: ((**ونعود فنقول: وربما كان الأوسط في الوجود معلول الأكبر بالحقيقة، لكنه ليس معلول وجود الأكبر في الأصغر، بل إنه وإن كان بالحقيقة معلولا للأكبر فإنه يكون علة لوجود العلة في المعلول؛ فإنه لا يمتنع أن تكون العلة أولا موجودة لشيء فيكون ذلك الشيء معلولا لها، ثم تكون العلة بتوسط ذلك المعلول لمعلول آخر. فتكون هذه الواسطة معلولة في الوجود للأكبر، لكنها علة لوجود علة في معلول آخر، وليس سواء أن نقول «وجود الشيء» وأن نقول: «وجود الشيء في الشيء»، ولا يتناقض أن نقول: «هذا معلول الشيء»، ثم نقول«لكنه علة لوجود هذا الشيء في معلول**

**آخر»؛ فإن حركة النار ــ مثلا ــ معلولة لطبيعتها، ثم قد تصير علة لحصول طبيعتها عند الشيء الذي حصلت عنده ففعلت فيه، ولذلك هي التي تجعل حدا أوسط دون نفس طبيعة النار، فإن نفس طبيعة النار لا تكون علة الإحراق بذاتها إلا بتوسط معلول هو مماستها للمحترق أو حركتها إليه مثلا.**

**فالشيء الذي هو علة لوجود الأكبر مطلقا، فهو علة له في كل موضوع ولوجوده في كل أصغر، وإلا فهو علة لا لوجوده مطلقا، ولكن لوجوده في موضوع ما.**

**فأما العلة لوجود الأكبر في الأصغر فليس يجب أن تكون لا محالة علة للأكبر، بل ربما كان معلولا له على الوجه الذي قلنا)).**

لقد ذكرنا أن عليّة الحد الأوسط في ثبوت الأكبر للأصغر في برهان اللم مورد اتفاق بين الحكماء، إلا أنهم اختلفوا في ضرورة كون الأوسط علة لثبوت الأكبر في نفسه، مضافا إلى عليّته للنتيجة، فادعى ابن رشد هذا الأمر على أنه الموجود في التعليم الأول[1].

إلا أن الشيخ خالفه في ذلك وأتى ببعض ما ينقض هذا الادّعاء من أمثلة، فيكفي في نقض الموجبة الكلية أن يأتي في مقابلها بسالبة جزئية. ولا خلاف بين الحكماء في لميّة البرهان في قولنا: (الإنسان حيوان والحيوان

---

(١) لا يخفى أن كلام أرسطو ليس صريحا في ذلك. راجع «شرح برهان أرسطو» لابن رشد / ص٣٥٢.

جسم فالإنسان جسم)، فأنت ترى أن الأوسط ليس علة لثبوت الجسم في نفسه؛ لأنه يتضمَّنه تضمُّن الكل للجزء، والكل ليس علة لجزئه.

ولو أنه كذلك ـ علة لثبوت الجسم في نفسه ـ لكان كل جسم حيوانا، وهو كما ترى.

فليس الجسم إذاً معلولا للحيوانية ـ بل إن الجسم بشرط لا علة لها ـ ولكنه في ثبوته للإنسانية معلول لها، كما بيّنا سابقا، وهذا نقض للكلية التي عليها ابن رشد.

وها هو الشيخ هنا يترقى ويأتي بالقسم الثالث من أقسام اللم، فلم يقتصر على نفي الضرورة في أن يكون الأوسط علة للأكبر في نفسه فحسب، بل ((**ربما كان الأوسط في الوجود معلول الأكبر بالحقيقة**))، أي أن الأوسط قد يكون معلول الأكبر في نفسه مضافا إلى كونه علة للأكبر في غيره، فهو معلول الأكبر ((**لكنه ليس معلول الأكبر في الأصغر**))؛ إذ لو كان الأوسط معلول وجود الأكبر في الأصغر لما عاد الأوسط بعد أن وُجِد ليُوجِد ويُثبت الأكبر للأصغر؛ لأنه تحصيل للحاصل، وسيأتي بيان آخر لذلك في العبارة الآتية.

ثم لا يخفى أن هذا القسم مبني على أمرين:

**الأول**: ضرورة مباينة المعلول للعلة، كما هو اتفاق جمهور الفلاسفة قبل صدر المتألهين، بأن ذات المعلول مباينة بالماهية والحقيقة[1] لذات العلة.

---

(١) لا يخفى أن الحقيقة هي الماهية في الأعيان.

وهذا هو الحق والتحقيق المطابق للعقل، وأمّا ما ذهب إليه الملا صدرا[1] من رجوع المعلول إلى معنى حرفي قائم بالعلة ومن شؤوناتها، فلا معنى لهذا الكلام، بل لابد أن يكون للمعلول ذات مستقلة في نفسها عن علتها مباينة لها.

**الثاني**: أن هذا الكلام إنما يصح في العلل الإعدادية كالحركة مثلا، كما لو أنك تحرّكت من البيت إلى المدرسة، فإن حركتك هذه معلولة لك، ولكنها في الوقت ذاته علة لوجودك في المدرسة، فالذي جاء بك إلى المدرسة هو هذه الحركة.

فالحركة مع كونها معلولة لك، ولكنها في نفس الوقت علة ـ ليس لك حتى يلزم التناقض وإنما ـ لوجودك في المدرسة، فكلامنا في العلل الإعدادية إذاً.

ولا يرد ما أشكل به ابن رشد[2] «من أن العلل فيما نحن فيه علل بالعرض؛ أي أن ما مثّل به الشيخ الرئيس كان من هذا القبيل. فالنار علة بالعرض لاحتراق الخشب، وليست علة بالذات» لأنه لا علة بالذات إلا الواجب، فمعطي الوجود ـ كما ثبت في الفلسفة ـ ليس إلا الباري سبحانه، وما سوى ذلك ـ حتى العقول ـ علل بالعرض. وبناءا على هذا لا يبقى ولا يوجد علة بالذات إلا الباري، فما أورده يعم بقية أقسام البرهان.

ثم لا يخفى عدم الخلاف في كون المعلول علة لاتصاف علته بوصف ليس

---

(١) «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية» لصدر المتألهين الشيرازي / ج١ / ص٨٠.

(٢) «شرح برهان أرسطو» لابن رشد / ص٣٤٨.

لها، فإن هذا متفق عليه لدى الجميع، ولا يختص بعلة دون أخرى، وإنما يشمل جميع العلل حتى الباري سبحانه، من قبيل: إفاضةُ العالِم العلم على طلابه، حركة تعليمية تكون علة في إتصاف العالم بالمعلم. فالعالم قبل الإفاضة لم يكن معلما، وإنما كان عالما فحسب، وبالحركة التعليمية ـ أي بالتعليم ـ أصبح معلما.

فالعلم معلول للعالم؛ لأنه مما أفاضه من عنده، وهو في نفس الوقت علة لاتصافه العالم بالمعلمية؛ أي أنه علة لاتصاف علته بوصف لم يكن لها. وهذا ما يقال في الصفات الفعلية للباري سبحانه، فإن جميعها متوقف على وجود القابل لها، وبذلك يتم التمييز بينها وبين تلك الذاتية، فلا يتصف الباري بها إلا بعد إيجادها في القابل، كما في صفة المميت؛ فإنه تعالى بعد أن أمات ـ بواسطة عزرائيل ـ أصبح مميتا.

فلا خلاف في مجرّد الاتصاف إذاً، وإنما المشكلة والخلاف في الإيجاد؛ في أن يكون المعلول علة لوجود علته في موضوع ما، فإننا ها هنا نقول بإمكان ذلك ولكن من باب الإعداد، وأول دليل على إمكانه وقوعه في المثال الآنف الذكر، إذ لا يخفى أن الحركة تُعِدّك لأن تكون في مكان آخر لم تكن فيه بالرغم من أنها معلولة لك. وهذا المثال واضح جدا يكفي لحل مشكلة الإيجاد هذه.

وسنرتقي مع الشيخ أكثر في حلها، حيث يمكن أن يكون المعلول علة لوجود علته، وذلك بإيجاد فرد آخر منها ـ فليس من باب الإعداد فقط ـ، فإن الاشتعال هو حركة النار، وحركة النار معلولة لذات النار، لازمة لوجودها؛ لأن طبيعة النار جسم متحرك بذاته سيّال، ثم إن احتراق الخشب ـ

أو وجود النار في الخشب الذي يعني الاحتراق حتما ـ معلول لاشتعال النار فيه أي لحركة النار؛ فإن من شرائط الاحتراق حصول المباشرة والمماسة. والنار بذاتها لا تعرض الجسم، بل لابد حتى تحرقه من أن تتحرك إليه وتباشره، وعلى هذا فإن وجودها في الجسم معلول لحركتها في الوقت الذي كانت حركتها فيه معلولة لوجودها.

(هذا الخشب اشتعلت فيه النار ـ أي تحرّكت إليه وباشرته ـ وكل ما إشتعلت فيه النار وُجدت فيه)، ووجودها فيه يعني احتراقها حتما. فإن الأكبر في هذا البرهان اللمي ـ وهو النار ـ علة للحركة، والحركة علة لوجود النار في الخشب، فالأوسط معلول للأكبر في نفسه وعلة للنتيجة .

ولا ننسى أن الموجود في الخشب فرد آخر من النار، فكان الفرد الأول ـ الذي هو علة للحركة ـ غير الفرد الآخر الذي كان موجودا في الخشب. فالحركة معلول للفرد الأول وعلة لوجود الفرد الثاني في الخشب. وهذا ما ألجأ الشيخ لأن يُعبّر بالطبيعة؛ فحركة النار ((**معلولة لطبيعتها**)) المتمثّلة بالفرد الأول، وفي نفس الوقت ((**علة لحصول طبيعتها**)) المتمثّلة بالفرد الثاني ((**عند الشيء**)).

وفي المحصّلة فإن الأوسط ((**وإن كان بالحقيقة معلولا للأكبر**)) في نفسه ((**فإنه يكون علة لوجود العلة**)) أي الحد الأكبر وهو طبيعة النار في مثال الشيخ ((**في المعلول**)) أي الموضوع الذي هو الخشب.

فلا إشكال في أن يكون الأوسط معلولا للأكبر في نفسه والأكبر معلولا

للأوسط في غيره، وليس في نفسه حتى يلزم الدور والتناقض.

فلا دور في ذلك ولا تناقض؛ لأن حيثية وجود الأكبر في نفسه غير حيثية وجوده في غيره، فليس ((**سواء أن نقول ـ وجود الشيء ـ**))، على الإطلاق، أي على نحو الهلية البسيطة، ((**وأن نقول ـ وجود الشيء ـ**)) لا على الإطلاق وإنما ((**في الشيء**))، أي على نحو الهلية المركّبة.

وإنما يلزم الدور والتناقض فيما نحن فيه عند تلازم الأوسط والأصغر.

ولاستيعاب البحث أكثر نقول: إن ما ذكره الشيخ هنا ـ من وجود قسم ثالث لبرهان اللم ـ لا يتأتى فيما لو كان الأكبر لازما للأصغر أو كان الأوسط لازما للأصغر أيضا.

أما الأول؛ فلأن الأكبر إن لم يكن له وجود إلا في الأصغر ـ إذ إن وجوده في نفسه عين وجوده في الأصغر بناءا على التلازم ـ فتوسط الأوسط حينئذ يكون تحصيلا للحاصل.

وأما الثاني؛ فلأن الأوسط إن لم يكن له وجود إلا في الأصغر ـ لنفس ما ذكر في الأول ـ فلا يمكن أن يكون علة حينئذ، إذ كلما أوجده الأكبر ـ ولا ننسى الفرض وهو أن الأوسط معلول للأكبر في نفسه ـ أوجده في الأصغر. فلا يمكن أن يرجع و يوجد الأكبر في الأصغر، لأن ذلك تناقض؛ فالأكبر يكون علة لوجود الأوسط في الأصغر، والأوسط علة لوجود الأكبر في الأصغر، وهو كما ترى.

فلكي يصح هذا القسم من برهان اللم كان لابد أن يكون كل من

الأوسط  والأكبر مباينا للأصغر.

وربما التبس الأمر على ابن رشد من هذه الجهة، فمن حيث التلازم المذكور يستحيل هذا القسم؛ لأنه يستلزم الدور والتناقض، كما علمت.

إلا أنه عندما يكون هناك تباين بين الأصغر من جهة، وكل من الأوسط والأكبر من جهة أخرى. فلا يستحيل هذا القسم، فبإيجاد الأكبر للأوسط لا أهمية بعد ذلك لسبب وجود الأوسط للأصغر؛ أهو نفس الأكبر أم أمر آخر غيره؟ فإن ذلك لايهم.

فمع التباين بالمعنى المذكور لابد أن يكون هناك سبب لثبوت الأوسط للأصغر، وليس بالضرورة أن يكون هذا السبب هو الأكبر. فإذا ثبت الأوسط للأصغر ـ بأي سبب كان ـ فإنه سيكون بعد ذلك سببا في وجود الأكبر للأصغر.

ألا ترى أن حركة النار مهما كان سبب وجودها في الخشب، فإنه ستكون علة لتواجد النار فيه؛ إذ سواء أكان ذلك بهبوب ريح على النار وتحريكها نحو الخشب أم بحمل إنسان لها وتحريكها كذلك، أم أن النار تحرّكت بنفسها فإن كل ذلك لايهم، والمهم هو أن حصول حركة النار في الخشب سبب لوجود النار فيه، فيكون كل من الأوسط والأكبر مباينا للأصغر، ولا تلازم بينهما وبينه. فوجود الأوسط في الأصغر ـ كيف اتفق ـ علة لوجود الأكبر فيه، وهو برهان تام.

ثم لا ينبغي توهم التلازم أيضا بين عليّة الأوسط للأكبر في الأصغر، وبين عليّته له في نفسه، ليبطل بذلك هذا القسم من برهان اللم، كما يصر ابن

رشد، وذلك بأن يقال:

إن الشيء ((**الذي هو علة لوجود الأكبر مطلقا**)) ـ في نفسه ـ ((**فهو**)) قطعا ((**علة له في كل موضوع، ولوجوده في كل أصغر**))، بأن يكون إيجادُه إيجادا له في موضوع، ((**وإلا**)) إن لم يكن كذلك ((**فهو علة لا لوجوده مطلقا، ولكن**)) علة ((**لوجوده في موضوع ما**)).

وهذا الكلام لايصح إلا إذا كان هناك تلازم بين وجود العلة والمعلول في موضوع ما ـ على ما سيأتي ذكره ـ،وإلا فإنه لا يعني التلازم وعدم الانفكاك من الطرفين، فإن ((**العلة لوجود الأكبر في الأصغر**)) ليس ((**يجب أن تكون لا محالة علة للأكبر**)) في نفسه.

فمع أن علية الأوسط للأكبر في نفسه تستلزم عليّته للأكبر في غيره، إلا أن عليّته للأكبر في غيره لا تستلزم عليّته له في نفسه.

وبعبارة أخرى: علة الهليّة البسيطة تكون علة للهليّة المركّبة، ولكن ليس بالضرورة أن تكون علة الهليّة المركّبة علة للهليّة البسيطة، فالتلازم حاصل من طرف واحد فقط دون الطرف الثاني.

قال الشيخ: ((**وليس لقائل أن يقول: يجب من قولكم أن يكون ما هو علة لوجود الشيء فهو علة في وجوده لما وجد له، وإذا كان كذلك فمتى كان الأكبر علة لوجود الأوسط كان علة له حيث كان، فكان علة له في وجوده للأصغر، فلم يكن هو علة لوجود الأكبر في الأصغر بل معلولا له.**

**ومحال أن يكون المعلول علة علته. فإن الجواب عن ذلك أنه يجوز أن يكون الأوسط والأكبر لكل واحد منهما ذات، ولكل واحدة من الذاتين كون في شيء، فيكون الأكبر من حيث هو ذاته علة للأوسط من حيث هو ذاته، ويكون لكل واحد منهما اعتبار كونه في شيء هو غير اعتبار ذاته. فإن كان ذات الأوسط لا تتحقق موجودة إلا أن تكون في ذلك الأصغر، فلا شك في أن الأكبر علة لوجوده في الأصغر، وأما إن كان ذلك أمرا لا يلزمه فيجوز أن يكون شيء آخر علة لذلك، ويجوز أن يكون الأكبر علة لذلك.**

**وكيف كان فإن ذات الأكبر شيء ووجوده للأصغر شيء، فيجوز ألا يكون وجود الأكبر للأصغر من الأمور اللازمة للأكبر، فيكون الأكبر هو علة للأوسط من حيث ذات الأوسط، أو علة له من حيث وجوده للأصغر، ويكون ذلك من الأكبر من حيث ذاته ليس من حيث هو موجود للأصغر، ويكون المعلول كونه للأصغر، فلا تنقلب العلة معلولا. وتأمل هذا المعنى في مثل المثال الذي أوردناه)).**

قد أقرّ الشيخ في آخر العبارة السابقة أن الأوسط إن كان علة للأكبر مطلقا ـ أي علة له في نفسه ـ كان علة له في كل موضوع حتى الأصغر، فإن التلازم من هذه الجهة مما سلّم به، أي ((**ما هو علة لوجود الشيء**)) في نفسه ((**فهو علة في وجوده**)) أيضا((**لما وجد له**))، أي علة كذلك في وجود ذلك الشيء للموضوع الذي وُجد له.

((**وإذا كان كذلك**)) فنحن سنعكس الأمر في هذا القسم من برهان اللم؛ إذ إن الأكبر كان ـ بحسب مدعى الشيخ ـ علة للأوسط، وبناءا على التلازم المذكور ((**فمتى كان الأكبر علة لوجود الأوسط**)) في نفسه ((**كان علة له حيث كان**))، أي علة له في كل موضوع بما في ذلك الأصغر، ((**فكان**)) الأكبر ((**علة له في وجوده للأصغر**)).

فالأكبر من حيث إنه علة على الإطلاق للأوسط فإنه علة له أيضا في الأصغر، وإذا صار الأكبر علة للأوسط في الأصغر فليس للأوسط أن يصبح في الوقت ذاته علة للأكبر في الأصغر؛ لأن ذلك تناقض ودور صريح. ((**فلم يكن هو علة لوجود الأكبر في الأصغر بل معلولا له، ومحال أن يكون المعلول**)) من نفس الحيثية ((**علة علته**)).

فالمحصّلة أن الأكبر علة للأوسط في الأصغر ـ بحكم التلازم المذكور ـ والأوسط علة للأكبر في الأصغر.

و بناءا على هذا المحذور يظهر أن الحق في جانب ابن رشد.

والجواب ما ذكرناه سابقا من أن ذلك مبني على وجود تلازم بين الأصغر من جهة والأوسط والأكبر من جهة أخرى، أي أن الموضوع لازم لكل من العلة والمعلول، بحيث إن العلة عندما توجد في هذا الموضوع فمن الطبيعي أن معلولها الذي توجده في نفسه ستوجده في نفس الموضوع الملازم لها. إلا ((**أنه يجوز**)) أن يكون للعلة ذات مستقلة، وللمعلول كذلك ذات مستقلة مباينة لعلته؛ بأن ((**يكون الأوسط والأكبر لكل واحد**

**منهما ذات ولكل واحد من الذاتين كون في شيء))**، أي أنهما متباينتان ومنفصلتان، فإن ذلك يكفي لرفع غائلة هذا المحذور، كما ذكرنا في العبارة السابقة، فإن التباين يعني أن يكون ((**الأكبر من حيث هو ذاته**)) أي في ذاته ((**علة**)) مستقلة ((**للأوسط من حيث هو ذاته**)) أيضا، وليس في غيره، ((**ويكون لكل واحد منهما اعتبار كونه في شيء**)) ـ أي في غيره ـ ((**هو غير**)) ملازم لـ ((**اعتبار ذاته**))؛ فكون المعلول موجودا في نفسه، غير ملازم لكونه موجودا في غيره، وذلك بخلاف ما لو ((**كانت ذات الأوسط لا تتحقق موجودة إلا أن تكون في ذلك الأصغر**)) على أن يكون بينهما تلازم، بأن كان وجود الأوسط في نفسه عين وجوده للأصغر، ((**فلا شك في أن الأكبر**)) في هذه الحالة ليس علة لوجود الأوسط في نفسه فحسب، وإنما ((**علة لوجوده للأصغر**)). وهنا نقع في محذور الدور والتناقض، ويمتنع حينئذ القسم الثالث من برهان اللم. وكذا لو ذهبنا مذهب من ادعى أن المعلول معنى حرفي قائم بالعلة، لا يوجد فيه أي جهة استقلال حتى لو كانت عقلية.

((**وأما إن كان ذلك**)) ـ أي وجود الأوسط للأصغر ـ ((**أمرا لا يلزمه**)) أي لا يلزم الأوسط ـ بأن كانت ذواتهم متباينة كما ذكرنا ـ ((**فيجوز أن يكون شيء آخر علة لذلك، ويجوز أن يكون الأكبر علة لذلك**))، فليس بالضرورة أن يكون الأكبر علة له، ((**فإن ذات الأكبر شيء، ووجوده للأصغر شيءآخر**)) فلا تلازم بينهما، ما يعني إمكان

كونه علة من حيثية، معلولا من حيثية أخرى.

ولا يلزم التناقض ((**فيجوز ألا يكون وجود الأكبر للأصغر من الأمور اللازمة للأكبر، فيكون الأكبر هو علة للأوسط من حيث ذات الأوسط، أوعلة له من حيث وجوده للأصغر**)). ولكن عليّة ((**الأكبر**)) هذه ((**من حيث ذاته**)) و((**ليس من حيث هو موجود للأصغر**))؛ فإن إيجاد الأوسط في الأصغر من حيث وجود الأكبر فيه تحصيل للحاصل؛ لأن وجود الأكبر للأصغر مسبوق بوجود الأوسط له، إذ إن الأكبر في نفسه قد أوجده، فلا يعود ويوجده مرة ثانية بنحو مستقل، فقد أوجد الأوسط أولا ثم إن الأوسط وُجِد للأصغر بأي سبب كان، ((**و**)) حينئذ ((**يكون**)) الأكبر هو ((**المعلول كونه في الأصغر**)).

قال الشيخ: ((**هذا، ونقول: فإذا كان الحد الأوسط علة لوجود الأكبر في الأصغر فهذا برهان لم، بعد أن علمت أن كون الأوسط علة بوجه ما للأكبر ليس كافيا في أن يصلح وضعه حدا أوسط، ما لم يستكمل شرائط عليّته. وأما إذا كان الحد الأوسط معلولا للأكبر في وجوده للأصغر حتى يكون ذلك علته فيه، فهو الذي يكون البرهان من مثله برهان إن. فيجب أن تعرف هذا الفصل على هذه الصورة فتتخلص من كثير من الشبهات**)).

ينهي الشيخ الرئيس هذا الفصل بخلاصة، حاصلها: أن البرهان إما برهان لم، وإما برهان إن. وملاك برهان اللم أن يكون الأوسط علة تامة وواضحة

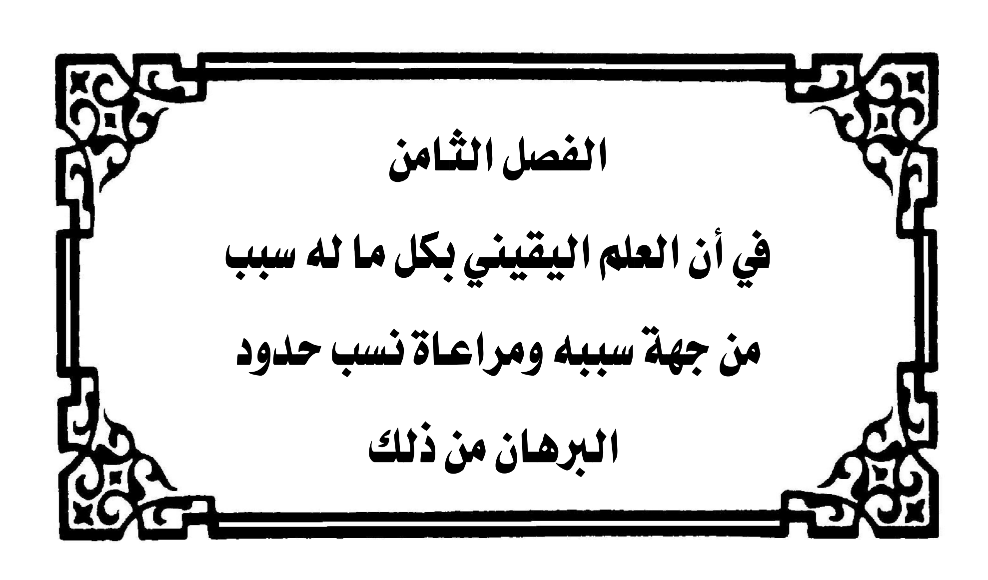
للنتيجة، تؤمّن لنا مقامي الثبوت والإثبات معا. ولا يكفي في ذلك مطلق العلة بأن يكون ((**الأوسط علة بوجه ما للأكبر**[1]))أي جزء علة؛ لبُعد تعيُّنه، كما مرّ.

أما ملاك برهان الإن فأن يكون الأوسط معلولا للنتيجة ((**حتى يكون ذلك**)) أي معلولية الأوسط لوجود الأكبر في الأصغر ((**علته**))أي علة الأكبر ((**فيه**)) في الأصغر إثباتا؛ أي علة للنتيجة في مقام الإثبات والتصديق[2].

---

(١) اقتصر على ذكر الأكبر فقط، ولم يذكر النتيجة؛ لما علمت من التلازم بين علّية الأوسط للأكبر في نفسه وعليّته له في غيره، فكأنه قال «علة بوجه ما للأكبر في الأصغر».

(٢) ولا يخفى أن هذا ما أسماه الشيخ دليلا، ويقابله في برهان الإن برهان الإن المطلق، إلا أن الشيخ لم يتعرّض له هنا.


الفصل الثامن
في أن العلم اليقيني بكل ما له سبب
من جهة سببه ومراعاة نسب حدود
البرهان من ذلك

قال الشيخ: ((**ثم نقول: إذا كان لحمل محمول على موضوع دائما، أو سلبه عنه دائما، أو لحمله أو سلبه في وقت معين يكونان فيه بالضرورة علة لتلك العلة، صارت النسبة بين الموضوع والمحمول تلك النسبة، وذات المحمول والموضوع ليس لهما ـ لولا تلك العلة ـ تلك النسبة بالوجوب بل بالإمكان.**

**وإذا عُلِما من غير الوجه الذي به صار حكم ما بينهما ضروريا على تلك النسبة، فقد عُلِما من جهة غير الجهة التي بها لا يمكن ألا يكونا بتلك الحال. وذلك هو أن يعلم الحكم بوجه غير وجه السبب الذي يوجبه؛ لأن كل نسبة للموضوع إلى المحمول المذكورين، وللمحمول إلى الموضوع المذكورين، تفرض واقعة لا من الجهة التي توجبها العلة، فهي واقعة من جهة إمكان لا وجوب. فيكون قد عُلِم أن كذا كذا، ولم يُعلَم أنه لا يمكن ألا يكون كذا؛ إذ لا يعلم ما به لا يمكن ألا يكون كذا**)).

إن هذا الفصل يُعدُّ من أهم فصول المقالة الأولى؛ لاشتماله على بيان الركيزة الأساسية التي يقوم عليها البرهان الحقيقي.

فبعد أن فرغ الشيخ من بيان انقسام البرهان إلى «لم» و «إن» شرع في

عـرض قاعـدة برهانيـة عريقـة، هـي مـا عـرف بـين الحكمـاء مـن أن ذوات الأسباب لا تُعلم إلا بأسبابها الذاتية.

ثم إن هذا الفصل اشتمل على ((**مراعاة نسب حدود البرهان**)) أيضـا، أي العلاقة بين الحدود الثلاثة الأصغر والأوسط والأكبر ((**من ذلـك**)) أي من جهة الأسباب، كما سيتضح قريبا.

فسنشرح القاعدة المزبـورة أولا، ثـم نبحـث احتمـالات النسبة، والعلاقـة التي يمكن أن توجد بين حدود البرهان ثانيا:

أما القاعدة، فلا يخفى عليك ما هو متداول في الحكمة من أن الشـيء مـا لم يجب لم يوجد، أي إن ثبـوت شـيء فـي الواقـع ونفـس الأمـر أو ثبـوت شيء لشيء كذلك، لا يمكن أن يتحقـق إلا بتحقـق علتـه الموجبـة لـه، وإلا فإنه يبقى في حيّز الإمكان ولا يخرج إلى حيّز الوجوب.

وبناءا على ذلك، فكما أن العلة التامة توجب ثبـوت المعلـول فـي الواقـع ونفس الأمر، كذا العلم بها يوجب العلـم بثبـوت معلولهـا علمـا واقعيـا نفـس أمري.

فاعلم ـ إذاً ـ أنه ((**إذا كان**)) ووُجد[1] ((**ـ لحمل محمول على موضـوع دائما أو سلبه عنه دائما أو**)) وُجد ((**لحمله أو سلبه**[2] **في وقت معـيّن**

---

(١) فـ((**كان**)) هنا تامة.

(٢) «ثبوت شيء أو ثبوت شيء لشيء» هذا في الإيجاب، وفي السلب «سلب شـيء أو سلب شيء عن شيء».

**يكونان))** الحمل والسلب ((**فيه**)) أي في ذلك الوقت المعيّن ((**بالضرورة ـ علة**[1])) فـ((**لتلك العلة**)) وبسببها[2] ((**صارت النسبة بين الموضوع والمحمول تلك النسبة**)) أي النسبة الضرورية.

وخلاصة هذه الجملة كما أورد بعض محققي المتن: «إذا وجدت علة في حمل محمول على موضوع كانت النسبة بينهما نسبة ضرورية، سواء أكان الحمل بالإيجاب أو بالسلب، دائما أو في وقت معيّن»[3].

فإذا أغفلنا تلك العلة ((و)) قصرنا النظر على ((**ذات**)) كل من ((**المحمول والموضوع**)) لم يكن ((**لهما ـ لولا تلك العلة ـ تلك النسبة بالوجوب**)) والضرورة، ((**بل**)) إن النسبة تكون ((**بالإمكان**)).

ثم ((**إذا عُلِما**)) كل من الحمل والسلب ((**من غير الوجه**)) والسبب ((**الذي به صار حكم ما بينهما**)) ـ أي بين الموضوع والمحمول ـ من نسبة وعلاقة ((**ضروريا على تلك النسبة، فقد عُلِما من جهة**)) وسبب ((**غير الجهة التي**)) تؤمّن الاعتقاد الثاني ـ امتناع الطرف النقيض ـ الذي يتقوّم به اليقين بالمعنى الأخص، وهو أنه ((**لا يمكن أن يكونا بتلك الحال**)). ومع فقد الاعتقاد المضاعف لا يكون ما لدنيا يقينا بالمعنى

---

(١) فاعل ((**كان**)) التامة، وبذلك تتم جملة الشرط وحاصلها؛ إذا وُجد علة لحمل محمول على موضوع أو سلبه عنه دائما أو مؤقتا.

(٢) فاللام هنا تعليلية، ودخول الفاء على جملة الجواب أضبط أدبيا، لأنها جملة إسمية.

(٣) تحقيق الدكتور أبي العلا عفيفي/ ج ٩/ ص٨٥/ الهامش رقم ٦.

الأخص، وإنما شبه يقين أو ظن أو حتى جهل مركب؛ ((**لأن كل نسبة للموضوع إلى المحمول المذكورين، وللمحمول إلى الموضوع المذكورين**[1] **تفرض لا من الجهة التي توجبها العلة**))، بل من جهات أخرى، كالشهرة وخبر الثقة وغيرهما مما لا يكون علة وسببا ذاتيا لثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه. ((**فهي واقعة من جهة إمكان لا وجوب**))، وإذا كانت جهتها الإمكان فإنه يكون ((**قد عُلِم أن كذا كذا و**)) لكن ((**لم يعلم أنه لا يمكن ألا يكون كذا**)). فهناك اعتقاد أول دون الثاني، والذي يؤمّن هذا الاعتقاد ـ أي امتناع الانفكاك أو امتناع الطرف النقيض ـ هو جهة الضرورة التي لابد فيها من العلم بالعلة التامة الموجبة لهذه النسبة بين الموضوع والمحمول.

من هنا أمكن القول بأن العلم بالعلة التامة الموجبة للمعلول يؤمّن لنا الأركان الثلاثة لليقين بالمعنى الأخص المتعلّق بالمعلول. فالعلم بعلة الثبوت يجعل ثبوت المعلول واضحا لا يشوبه أي خفاء، وهذا يؤمّن الجزم والقطع.

فلو أنك أدركت أن التغيّر علة حدوث العالم لأصبح الثبوت واضحا لديك لا يشوبه شك ولا ريب؛ إذ إن منشأ الشك هو الجهل بعلة الثبوت وقد علمت بها.

---

(١) قد تسأل: ما هي النكتة في تقديم الموضوع تارة وفي تأخيره أخرى؟ وكأنها اختلاف النسبة؟

والجواب: أن الأمر كما خمَّنت، أي اختلاف النسبة كما بين الأعم والأخص، فنسبة الحيوان للإنسان ضرورية، ونسبة الإنسان للحيوان ممكنة.

ثم إن العلم بها يحقق مطابقة الواقع، مطابقة مقام الإثبات لمقام الثبوت. فلو أن التغيّر علة حدوث العالم في الواقع ونفس الأمر لكان العلم بحدوث العالم لأجل العلم بتغيّره علما واقعيا نفس أمري.

وكذا الركن الثالث وهو الديمومة والثبات، فكما أن العلة التامة لا تنفك عن معلولها، كذا العلم بها لا ينفك عن العلم بمعلولها[1].

فملاك واحد فقط[2] أمّن لنا اليقين بالمعنى الأخص بأركانه الثلاثة.

ثم لابد من التنبيه إلى أمرين:

**الأول**: في كون العلم الحاصل من هذه القاعدة علما كليا وليس جزئيا. فبعض الجزيئات وإن كانت بديهية، كبداهة بياض هذا الحائط مثلا، إلا أن ذلك ليس في كل حائط؛ لعدم اشتمال الحائط على أمر ذاتي يفرز البياض

---

(١) لكن سيأتي أن التغيّر من جهة المعلول يزلزل اليقين، وإن كان العلم من خلال العلة التامة، وذلك في الجزئي لتغيّره.

(٢) هنا ترقينا وجعلنا هذا الأمر لوحده مما يؤمّن الأركان الثلاثة، بعد أن تحدّثنا سابقا عن أنه يؤمّن الركن الثالث فقط.

والسر في ذلك: هو أن الركن الثالث لا يؤمّنه إلا هذا الأمر ـ العلم بالعلة التامة ـ، أما الركنين الأول والثاني فيؤمّنهما شيئان: ما ذكر سابقا، وكذا العلم بالعلة التامة والسبب الذاتي، بل يؤمّنهما أيضا أيُّ علة وسبب وإن لم يكن ذاتيا، فالمشاهدة وخبر الثقة وقول المعصوم مما يؤمّن الوضوح، أما المطابقة للواقع فيكفي فيها قول المعصوم، ولكن الثبات لا يمكن أن يتحقق ما لم تُعلَم العلة والسبب الذاتي، فما أسهل أن يتزلزل اليقين حتى في مثل خبر ثقة الموثق.

ليكون بالتالي علة لثبوت البياض للحائط في جميع أفراده على نحو الـدوام. فعلمك ببياض هذا الحائط وإن كان يقينـا مطابقـا للواقـع إلا أنـه لـيس علمـا بثبوت الشيء من أسبابه الذاتية، وإنما هو نتيجة المشاهدة الحسـية لـيس إلا، لذلك كان جزئيا قاصرا على مورد المشاهدة فقط.

وبناءا على ما تقدم فـإن ذوات الأسـباب لا تعلـم علمـا كليـا إلا بأسـبابها. وقد تقدم سابقا أن ما يتعلق بالجزئي معرفة وليس علما.

**الثاني**: في كون متعلّق العلم في هـذه القاعـدة هـو القضـايا النظريـة دون تلـك الأوليـة البديهيـة، أي مـا كـان مـن المحمـولات ممكـن الثبـوت للموضـوعات دون مـا كـان منهـا واجبـا ضـروري الثبـوت لهـا؛ وذلـك لأن الضرورة ملاك الاسـتغناء عـن العلـة، والإمكـان مـلاك الاحتيـاج لهـا. فكـل محمول يفتقر إلى علة في الثبوت لموضوعه يكون مجرى لهذه القاعدة، أما المحمول الذي لا يفتقـر إلـى علـة فـي الثبـوت لموضـوعه فـلا تشـمله هـذه القاعدة ولا تجري فيه. وهذا إنما يكون في القضايا الأولية التي يكفـي فيهـا تصوّرالموضوع والمحمول لثبوت المحمـول، فـلا يحتـاج ثبـوت المحمـول إلى علة وسبب وراء ثبوت الموضوع نفسه.

فتحصّل من هذا التنبيه ـ بكـلا أمريـه ـ أن ((**العلـم اليقينـي**)) الكلـي لا الجزئي ((**بكل ما له سبب**)) من القضايا النظرية إنما يكـون ((**مـن جهـة**

**سببه))** وعلته التامة الموجبة له[1].

قال الشيخ: ((**فإن قاس إنسان فقال: «إن فلانا به بياض البول في حمى حادة، وكل من به بياض بول في حمى حادة فهو يعرض له سرسام» وأنتج، لم يكن له بما أنتج علم يقيني أو يعلم. وكذلك لو قال قائل: «إن كل إنسان ضحاك، وكل ضحاك ناطق»، فلا يجب من هذا أن يتيقن أن «كل إنسان ناطق» بحيث لا يجوز أن يصدق بإمكان نقيض هذا؛ وذلك لأن الضحك ـ أي قوة الضحكية ـ لما كانت معلولة لقوة النطق، فما لم يعلم وجوب قوة المنطق أولا للناس، ووجوب اتباع قوة الضحك لقوة النطق، لم يجب أن يتيقن أنه لا يمكن أن يوجد إنسان ليست له قوة الضحك إلا أن يوجد ذلك في الحس. والحس لا يمنع الخلاف فيما لم يحس أو يوجد بالتجربة.**

**وأما العقل فيمكن إذا ترك العادة أن يشك في هذا، فيتوهم أنه ليس للإنسان قوة ضحك دائما وللجميع، أو يتوهمه زائلا؛ إذ ليس بمقوم لماهية الإنسان أو بيّن الوجود له، إلا أن يكون تيقنه بوجوب**

---

(١) اعلم أنه لا طريق إطلاقا للعلم بالقضايا النظرية على نحو كلي دائم إلا طريق العلم بها من خلال أسبابها الموجبة لها. فإيجاب شيء لشيء أو سلبه عنه إثباتا ونفيا لا يكون إلا بذلك.

فهذه قاعدة عريقة وشريفة لا ينبغي الغفلة عنها؛ إذ لا يفهم البرهان على وجهه الحقيقي إلا بها.

كون الإنسان ناطقا يوجب كونه ضاحكا إن أوجب ولم يحتج إلى زيادة. وحينئذ يكون قد عرف وجوبه بعلته، فاستحال أن يعود وتبيّن به العلة. فإن فرضنا أنه ليس يعرف أن «الإنسان ناطق» فحينئذ لا يتبيّن له أن «الإنسان ضحاك» باليقين ومن طريق الناطق، وإن كان بيّنا ـ مثلا ـ أن «كل ضحاك ناطق»، فكيف يصير من ذلك بيّنا أن «الإنسان ناطق»؟

وبالجملة إذا كان معلوما أن الإنسان ناطق لم يكن لطلبه والقياس عليه وجه. وإن كان مما يطلب ويجهل، فالصغرى في هذا القياس مجهولة يجب أن تطلب. فإذاً من الجائز حينئذ أن يتوهم أنه «ليس كل إنسان بضاحك»، فيكون العلم المكتسب منه جائز الزوال؛ إذ كان إنما اكتُسِب من جهة اعتبار أن «كل إنسان ضاحك»، فإن عُلِم من الوجه الذي صار الضحك واجبا، وهو أن أعطيت العلة الموجبة في نفس الأمر للضحك، فيجب ـ ضرورة ـ أن يكون ذلك قوة النطق، فيكون عرف أولا أن «كل إنسان ناطق»، فاقتناصه ذلك بتوسط الضحك فضل.

وكذلك حال السواد للغراب؛ فإنا إنما نقول: «كل غراب أسود» بوجه من الاستقراء والتجربة، وإنما يمكننا أن نتيقن بذلك إذا عرفنا أن للغراب مزاجا ذاتيا من شأنه أن يسوّد دائما ما يظهر عليه من الريش.

**فبيّن أن الشيء أو الحال إذا كان له سبب لم يتيقن إلا من سببه)).**

يفرّع الشيخ على القاعدة المتقدمة بطلان البرهان الإني بكلا قسميه: الإن المطلق والدليل؛ وذلك لعدم إفادتهما اليقين بالمعنى الأخص في القضايا الكلية.

أما القسم الأول فمثاله ما أنف ذكره سابقا:

(هذا المريض قد ابيض لون بوله وكل من ابيض لون بوله فقد عرض له السرسام فهذا المريض إذاً قد عرض له السرسام)، فهذا برهان إن مطلق، كل من وسطه وأكبره معلولان لعلة واحدة، هي ـ كما مرّ ـ اندفاع الأخلاط إلى الدماغ، والشيخ يذكر هنا أن هذا البرهان ((**لم يكن له بما أنتج علم يقيني أو**[1] **يُعلم**))أي لم يكن له بما أنتج علم يقيني حتى يُعلم.

فلا يتعلّق العلم اليقيني بنتيجة هذا البرهان إذاً؛ وسر ذلك الذي لم يتعرّض له الشيخ هو أن الانتقال في هذا البرهان يحصل من معلول إلى معلول آخر، ففي المثال عندما رأيت البول أبيض، انتقلت إلى ابتلاء صاحبه بالسرسام ـ التهاب الدماغ ـ؛ لعلمك قبل ذلك بأن البول الأبيض إنما هو معلول لاندفاع الأخلاط إلى الدماغ، وعلمك أيضا بأنه كلما اندفعت الأخلاط إلى الدماغ عرض السرسام، تماما كما في (الغرفة مُنارة وكلما كانت الغرفة مُنارة كانت دافئة)، فإن علمك بأن الإنارة معلولة للشمس، والشمس علة للدفئ هو السر في إذعانك بالنتيجة.

---

(١) ((أو)) هنا بمعنى «حتى» أو بمعنى «إلى أن».

فلولا الانتقال إلى العلة أولا ـ هذا فرع العلم بها ـ لما كان هناك ما يسوّغ الانتقال إلى المعلول الآخر. وبناءا على ذلك، فإن كنت تجهل العلة للأوسط والأكبر في برهان الإن المطلق، لما أمكنك الانتقال من أحدهما إلى الآخر، ولكان ذلك من الموارد التي لم تتحقق فيها القاعدة المتقدمة. فلابد من العلم بالعلة التامة والسبب الذاتي حتى يتحقق هذا القسم من البرهان، وإلا لم يكن هناك يقين، لا بل لم يكن هناك برهان مع عدم وجود أي رابط بين الأوسط والأكبر.

وأما القسم الثاني فمثاله قول القائل: ((**إن كل إنسان ضحّاك، وكل ضحّاك ناطق**)) فكل إنسان ناطق.

ولا يخفى ـ قبل بيان عدم استفادة اليقين من هذا البرهان ـ أن المراد من الضحك في هذا المثال هو الضحك بالقوة لا بالفعل، فالمراد من الصغرى هو وجود مقتضي الضحك في كل إنسان، ثم لا يخفى أيضا أن الأوسط معلول للنتيجة، لذلك فإن هذا البرهان الإني هو ما أسميناه ـ سابقا ـ دليلا.

وكذا الشيخ يرى هنا أنه لا ((**يجب من هذا**)) المثال الذي لبرهان الإن ((**أن يتيقين أن كل إنسان ناطق**)) يقينا بالمعنى الأخص، ((**بحيث لا يجوز أن يصدق بإمكان نقيض هذا**))، أي بحيث يقترن الاعتقاد الأول باعتقاد ثان بامتناع النقيض. فلا ينبغي أن يتيقَّن هكذا يقين لعدم وجود هذا الاعتقاد الثاني، ((**وذلك لأن الضحك ـ أي قوة الضحكية ـ لما كانت معلولة لقوة النطق، فما لم يعلم وجوب قوة المنطق أولا للناس**))؛ أي

ما لم نعلم أولا بأن (الإنسان ناطق)، ((و)) نعلم ثانيا ((**وجوب اتباع**)) ولزوم ((**قوة الضحك لقوة النطق، لم يجب أن يتيقن**)) أحدنا ويعتقد الاعتقاد الثاني، وهو ((**أنه لا يمكن أن يوجد إنسان ليست له قوة الضحك**)).

فعدم اليقين بالمعنى الأخص لعدم الاعتقاد الثاني، وعدم الاعتقاد الثاني لعدم تمامية صغرى هذا البرهان وكبراه؛ أما الصغرى وهي ((**كل إنسان ضحّاك**)) فلنا أن نسأل القائس: من أين لك بها؟ وما هو دليلك عليها؟

فإن كان علمك بها بالمشاهدة الحسية الساذجة، بأن وجدت زيدا يضحك، فإن غاية ما تفيده هذه المشاهدة يقينا وعلما جزئيا؛ لأن ((**الحس لا يمنع الخلاف فيما لم يحس**))، فضحك زيد لا يعني ضحك عمرو وبكر وغيرهما.

وإن كان علمك بها بالمشاهدة الحسية الاستقرائية ـ أي الاستقراء الناقص ـ؛ كأن ترى خمسين شخصا يضحكون، فإن هذه المشاهدة ترفع غائلة الجزئية التي أنتجتها المشاهدة السابقة، إلا أنها لا تفيد يقينا، بل ظنا. فـ ((**كل إنسان ضحّاك**)) قضية مظنونة غير متيقنة.

كل ذلك إن كان العلم بها إنما وُجِد في الحس. نعم إن كان العلم بها ((**يوجد بالتجربة**)) كانت نتيجة برهان لمي حينئذ؛ لأن العلم من خلال التجربة يعني العلم بالعلة التامة الذاتية. فأن أعلم أن ((**كل إنسان ضحّاك**)) من خلال العلة الذاتية ـ التي هي النطق المقوم للإنسان ـ يعني أن علمي بها

يقينا. و((**أما**)) لو كان العلم بها من خلال ((**العقل**))، إذ قد يُدَّعى أن تحقق الصغرى لم يكن بالحس ولا بالتجربة، وإنما كان بتأمّل العقل في كل من موضوعها ومحمولها، فلا نرى ـ مع إغفال العلة كما لا يخفى ـ أي تلازم بين الإنسان والضحك يدعو العقل لحمل أحدهما على الآخر، فتأمل كل من الإنسان والضحك لا يكفي لحمل ثانيهما على الأول بلا علة تستلزم ذلك. وهذا يعني أنه بإمكاني أن أتصوّر إنسانا لا يضحك. وبتعبير آخر: يمكن أن يبقى الإنسان على إنسانيته مع زوال الضحك عنه[1]،((**فيمكن إذا ترك**)) العقل ((**العادة**)) أي الاستقراء، كما لو أن صاحبه ولد ابتداءا ولم ير إنسانا يضحك، فيمكن حينئذ ((**أن يشك في**)) ثبوت الضحك ((**هذا**)) ويتخيّل إنسانا لا يضحك، ((**في توهم أنه ليس للإنسان قوة ضحك دائما وللجميع**)) بنحو القضية الدائمية الكلية، ((**أو**)) أنه لو لم يشك بثبوت الضحك من الأساس وأذعن بوجوده، لكنه مع ذلك يمكن أن يتصوّره و((**يتوهمه زائلا**)) مرتفعا عن الإنسان؛ ((**إذ ليس**)) الضحك ((**بمقوّم لماهية الإنسان أو بيّن الوجود له**))، فلا هو جنس له ولا فصل، ولا هو من عوارضه الذاتية أيضا؛ إذ لم يؤخذ أحدهما في حدّ الآخر، فلا الضحك مأخوذ في حدّ الإنسان، ولا الإنسان مأخوذ في حدّ الضحك.

---

(١) عدم كفاية تصوّر كل منهما لحمل أحدهما على الآخر؛ لأن القضية المؤلفة منهما ليست بديهية، يكفي فيها مجرّد تصوّر الموضوع والمحمول للحكم بثبوت أحدهما للآخر. فالأمر ليس كذلك؛ إذ من الممكن أن يشك فيها مع عدم التوجه إلى العلة.

كل ذلك مع غض النظر عن العلة وإغفالها، فإن الصغرى لا تكون متيقنة ـ باستثناء ما لو كانت بالتجربة، كما مرّت الإشارة إلى ذلك و سيأتي تفصيلا ـ، وهذا خلف كونها مقدمة برهان؛ لأن مقدمات البرهان متيقنة، كما لا يخفى.

إلا أنك لو قلت: بأن علمك بها كان من خلال علتها التي هي الناطقية؛ أي أن العلم ((**بوجوب كون الإنسان ناطقا يوجب كونه ضاحكا**))، فمن (كل إنسان ناطق وكل ناطق ضاحك) وصلت إلى (كل إنسان ضاحك) صغرى البرهان الآنف الذكر. هذا ((**إن أوجب**)) الناطق هذه النتيجة ((**ولم يحتج إلى زيادة**)) بأن كان علة تامة لذلك، فإنه وإن كان يوجب اليقين بها إلا أن البرهان الذي يشتمل عليها يستلزم الدور. فإن كنت قد علمت بناطقية الإنسان قبل العلم بضاحكيته، فكيف تعود وتثبت بها بعد ذلك أنه ناطق.

فمن تيقّن بوجوب الضحك للإنسان فإنه ((**حينئذ يكون قد عرف وجوبه بعلته**)) وهي الناطقية، ((**فاستحال أن يعود**)) الضحك ((**وتبيّن به العلة**))؛ لأن ذلك دور صريح باطل، ضرورة استلزامه تقدم الشيء على نفسه.

ثم إننا قد ((**فرضنا**)) في المتيقن ((**أنه ليس يعرف أن «الإنسان ناطق»**))، فهي مجهولة ومطلوبة لديه بحسب الفرض، ((**فحينئذ لا يتبيّن له أن «الانسان ضحّاك» من طريق الناطق**))، فتكون الصغرى مجهولة أيضا للجهل بعلتها.

أما الكبرى، وهي (كل ضحّاك ناطق) فلنا أن نعيد فيها السؤال عن الدليل أيضا؟

وسنجد هنا كذلك أنه لا معنى لما يقال من أن كل من يضحك لابد أن يكون عاقلا؛ إذ لا تلازم بين الضحك والنطق، فكما أمكن تصوّر الإنسان دون أن يكون ضاحكا، كذا أمكن تصوّر حيوان ضاحك دون أن يكون عاقلا ناطقا، فيما لو ترك العقل العادة، ولم يلتفت إلى العلة.

((**وإن**)) تنزّلنا وفرضنا أنه ((**كان بيّنا**)) لنا ((**مثلا أن «كل ضحّاك ناطق»**))أي أن الكبرى كانت بيّنة ((**فكيف يصير من ذلك بيّنا أن «الإنسان ناطق»؟**)) بعد أن فرغنا من أن الصغرى ليست بيّنة ولا مبيَّنة، وإن قيل أنها مبيَّنة لزم الدور.

((**وبالجملة إذا كان معلوما أن «الإنسان ناطق» لم يكن لطلبه والقياس عليه وجه**))؛ لأن ذلك ليس إلا تحصيلا للحاصل.

((**وإن كان مما يطلب ويجهل**)) فلا سبيل للقياس عليه، وتوضيح ذلك: أن الصغرى ((**في هذا القياس مجهولة يجب أن تطلب**))، فهي ـ بناءا على ذلك ـ ليست مبدأ ومقدمة برهانية. ((**ومن الجائز حينئذ أن يتوهم أنه «ليس كل إنسان بضاحك» فيكون العلم**)) بالنتيجة وهي (كل إنسان ناطق)، ((**المكتسب منه**)) أي من الصغرى المجهولة ((**جائز الزوال**)) مثلها، ((**إذ**)) الغرض أن العلم بالنتيجة ((**كان إنما اكتسب منجهة اعتبار أن «كل إنسان ضاحك»**))، وهذه مجهولة غير متيقنة، فيكون ما اكتسب بها مثلها.

((**فإن علم**)) أن (كل إنسان ناطق) ((**من الوجه الذي صار الضحك واجبا**)) ـ وهو ((**قوة النطق ـ فيكون عرف أولا أن «كل إنسان ناطق»**)). واقتناص هذه النتيجة ((**بتوسط الضحك**))، كما في مثالنا ((**فضل**)) وتحصيل للحاصل.

ثم يعقّب الشيخ قائلا: ((**وكذلك حال السواد للغراب**)) فإنه لا يختلف عن المثال السابق؛ لأنك إنما علمت بأن ((**كل غراب أسود بوجه من الاستقراء**)) الناقص ((**والتجربة**[1])). وما لم تعلم ((**أن للغراب مزاجا ذاتيا من شأنه أن يسوِّد ما يظهر عليه من الريش**))، كأن يكون في جسمه غدة تفرز هذا السواد ـ وهي علته التامة الموجبة له ـ لما أمكنك الحكم بأن (كل غراب أسود).

((**فبيّن**)) إذاً ((**أن الشيء**)) أي ثبوت الشيء في نفسه[2] ((**أو الحال**))

---

(١) ولك أن تستغرب من الشيخ إدراج ما تفيده التجربة مع ما يفيده الاستقراء الناقص، وقد علمت أنها تفيد يقينا كليا بخلاف الاستقراء، فإنه بناءا على ذلك لا يكون مثال (سواد الغراب) كالمثال السابق فلماذا فعل الشيخ هذا هنا؟

وفي رفع الاستغراب نقول: إن الشيخ قد عرّض بالتجربة هنا مع إفادتها اليقين بالمعنى الأخص الكلي لأنها إنما تفيد ذلك بنحو مقيَّد،أي أنها حتى تفيد اليقين لابد فيها من مراعاة الشروط، فمع عدم المراعاة يؤخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما سيأتي، فلا تصل التجربة من هذه الجهة إلى مستوى البرهان العقلي المحض.

(٢) وهو ما يُعبّر عنه بمطلب (هل البسيطة) أو مفاد (كان التامة).

أي ثبوت شيء لشيء[1] **((إذا كان له سبب لم يتيقّن إلا من سببه))**.

وفي ختام هذه الفقرة نقول: لم يعد خافيا عليك أن الهدف من البرهان هو تحصيل اليقين بالمعنى الأخص بأركانه الثلاثة التي تعمّدنا تكرارها على مسامعك في عدة مواضع، ومن أهم هذه الأركان هو مطابقة الواقع ونفس الأمر أو مطابقة مقام الإثبات لمقام الثبوت. فالبرهان ليس كسائر الأقيسة التي تقتصر على مقام الإثبات الذي لا يحتاج إلى أكثر من التلازم التصديقي بين الأوسط والنتيجة، بل لا وجود للقياس ما لم يكن هذا التلازم قائما فإنه مقوّم لماهيته، إذ القياس ـ كما علمت سابقا ـ «قول مؤلف من أقوال إذا سُلّم ما أورد فيه من القضايا الزم عن هل ذات حق ولآخر»[2].

فالنتيجة لازمة لترتيب المقدمات والتسليم بها، وما لم يكن هذا التلازم التصديقي متحققا لم يكن هناك قياس أصلا.

ولك أن تقول: إن القياس لا يتحقق ما لم يكن هناك تلازم إثباتي، أما البرهان فبحاجة إلى تلازم ثبوتي، والتلازم الثبوتي لا يكون إلا في محور العلية كما تقدم. ومن هنا قسّم الشيخ البرهان إلى أقسام ثلاثة قد خبرتها جيدا.

ثم إن الشيخ في هذه العبارة قد أخرج برهان الإن عن البرهانية، أي أن ما كان أوسطه معلولا للنتيجة أو كان والنتيجة معلولي علة واحدة ليس ببرهان، لعدم إفادته اليقين بالمعنى الأخص تطبيقا للقاعدة الفلسفية المزبورة.

---

(١) وهو ما يُعبّر عنه بمطلب (هل المركبة) أو مفاد (كان الناقصة).

(٢) «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» لابن سينا / ج١ / ص٢٣٣.

وعلى هذا لم يبق لدينا إلا برهان اللم.

قال الشيخ: ((**فإن كان الأكبر للأصغر لا بسبب، بل لذاته لكنه ليس بيّن الوجود له، والأوسط كذلك للأصغر إلا أنه بيّن الوجود للأصغر، ثم الأكبر بيّن الوجود للأوسط، فينعقد برهان يقيني، ويكون برهان إن ليس برهان لم.**

**وإنما كان يقينا لأن المقدمتين كليتان واجبتان ليس فيهما شك، والشك الذي كان في القياس الذي لأكبره سبب يصله بأصغره كان حين لم يعلم من السبب الذي به يجب، بل أخذ من جهة هو بها لا يجب، بل يمكن؛ فإن كل ذي سبب فإنما يجب بسببه.**

**وأما ها هنا فكان بدل السبب الذات، وكان الأكبر للأصغر لذاته ولكن كان خفيا، وكان الأوسط أيضا له لذاته لا بسبب حتى إن جهل جهل، ولكنه لم يكن خفيا. فقد علمت المقدمة الصغرى بوجوبها، والكبرى أيضا كذلك؛ إذ لم يكن الأكبر للموصوفات بالأوسط إلا لذاتها، لا لسبب يجهل حكمه لجهله**)).

يتعرّض الشيخ في هذه العبارة إلى ما قد يتوهم من انخرام للقاعدة المتقدمة في بعض موارد برهان الإن.

فهب أن ((**الأكبر**)) ثابت ((**للأصغر لا بسبب بل لذاته**)) دون حاجة إلى واسطة في الثبوت، ((**والأوسط كذلك**)) ثابت بلا سبب ((**للأصغر، إلا**)) أن الفرق بينهما هو أن الأكبر في مقام الإثبات ((**ليس بيّن الوجود**))

للأصغر بخلاف الأوسط فإنه ((**بيّن الوجود**)) له، والأكبر في هذا المقام ((**بيّن الوجود للأوسط**)) أيضا.

فكل من الأوسط والأكبر ثابت لذات الأصغر، وهذا يعني عدم الحاجة إلى واسطة وعلة في الثبوت؛ لأن الذاتي ضروري الثبوت لذي الذاتي. وملاك الاحتياج إلى العلة هو الإمكان لا الضرورة، ولذلك قيل: إن «الذاتي لا يعلل[(١)]»، فلا حاجة إلى سبب وعلة في ثبوت الأكبر والأوسط للأصغر، إلا أن الأكبر بحاجة إلى واسطة وعلة في الإثبات بمقتضى الفرق المذكور، فلا تغفل عما بُيِّن في محلّه[(٢)]: من أن لوازم[(٣)] الشيء إما بيّنة أو غير بيّنة، وكلاهما ـ البيّن وغير البيّن ـ ذاتي لا يحتاج إلى واسطة في الثبوت، إلا أن غير البيّن منهما يحتاج إلى واسطة في الإثبات، فهو ثابت في الواقع ونفس الأمر، سواء أدركنا ذلك أم لم ندرك، غير أننا في البرهان لا ننشد مقام الثبوت فقط، بل لا يمكن أن نصل إليه دون المرور بمقام الإثبات، فلابد أن نفرغ في المرحلة الأولى من مقام الإثبات، ثم منه إلى مقام الثبوت في المرحلة الثانية لتتحقق المطابقة، وهذا يحتم وضوح المقدمات أولا كما أسلفنا.

---

(١) مما هو متسالم بين الحكماء لبداهته، راجع ـ من باب المثال ـ «الحاشية على إلهيات الشفاء» / ص٨٢، «وشرح المنظومة» / ج١ / ص٢٢٥.

(٢) «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» لابن سينا / ج١ / ص٥٢ ـ ٥٣.

(٣) لا يخفى أن المراد هو لوازم الماهية.

فالأكبر، وإن كان ذاتيا للأصغر في مفروض كلامنا، لكنه غير بيّن الثبوت له وإنما بيّن الثبوت للأوسط، والأوسط بيّن الثبوت للأصغر فكان ((**الأكبر للأصغر لذاته، ولكن كان خفيا. وكان الأوسط أيضا له لذاته ـ لا بسبب، حتى إن جُهل**)) هذا السبب على فرض وجوده ((**جُهل**)) ثبوت الأكبر للأصغر ـ((**ولكنه لم يكن خفيا**)) كما كان الأكبر، ((**فقد علمت المقدمة الصغرى بوجوبها والكبرى أيضا كذلك؛ إذ لم يكن الأكبر للموصوفات بالأوسط**)) ـو هي كل ما يقال عليه الأوسط ومن ذلك فيما نحن فيه الأصغر ـ((**إلا لذاتها، لا لسبب يجهل حكمه**)) ـ أي حكم ثبوت الأكبر للأصغر ـ((**لجهله**)) ـ أي لجهل هذا السبب ـ، ((**فينعقد**)) من ذلك ((**برهان يقيني، ويكون برهان إن ليس برهان لم**))؛ إذ لم يكن الأوسط فيه علة وسببا حتى يكون لمّا؛ فلا هو علة فاعلية ولا غائية ولا مادية ولا صورية.

وعندما لم يكن لمّا لم يبق إلا القسم الثاني من البرهان، وهو الإن؛ إذ لا ثالث لهما في البين.

ولقائل أن يقول: كما لم يكن هذا البرهان لميّا كذا لا يصح أن يكون إنيّا، فلا الأوسط معلول للنتيجة ولا هو والنتيجة معلولا علة واحدة.

فالحق إن لم تقبل كونه لميّا لعدم انطباق ملاك اللمية عليه، فعليك أن لا تقبل كونه إنيّا لعدم انطباق ملاك الإنيّة عليه أيضا.

ولكننا نقول: لما انحصر التلازم الذاتي الطبيعي في محور العلية، وكان

ذلك على أنحاء ثلاثة أحدها أن يكون الأوسط والنتيجة معلولي علة واحدة، كان ما نحن فيه شبيها بهذا النحو من التلازم، فإن الأوسط والأكبر وإن لم يكونا معلولي علة واحدة، إلا أنهما لازمان لشيء واحد، فكان حالهما من هذه الناحية حال برهان الإن المطلق.

وهنا قد تسأل: إن لم يكن التلازم الذاتي إلا في محور العلية فمن أين هذا التلازم مع عدم كون الأصغر علة لهما؟

والجواب: إن التلازم الذاتي الخارجي هو الذي يكون في محور العلية، وهو الذي ينحصر وجوده في العلل الأربع عند الفلاسفة، لا التلازم الذاتي الذهني التحليلي.

والحاصل أنه بناءا على هكذا موارد من البرهان الإني المطلق قد يتوهم انخرام القاعدة التي عنون بها الفصل، فقد صرّح الشيخ بأن هذا البرهان يقيني ((**وإنما كان يقينا؛ لأن المقدمتين كليتان واجبان**)) ضروريتان؛ فالذاتي ضروري الثبوت لذي الذاتي ((**ليس فيهما شك**)).

إلا أن رفع هذا الوهم لايحتاج إلى مزيد عناء ومؤونة، فالمقام من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ إن موضوع القاعدة هو ذوات الأسباب، وليس مطلق الأشياء حتى تلك التي لم يكن لها سبب كما في هذا البرهان، ((**والشك الذي كان في القياس الذي لأكبره**)) واسطة في الثبوت و((**سبب يصله**)) هذا السبب ((**بأصغره**)) إنما ((**كان حين لم يعلم من**)) الواسطة و((**السبب الذي به يجب، بل أخذ من**)) سبب ((**وجهة**

**هو بها لا يجب، بل يمكن))** أي أنه لم يؤخذ من أسبابه الذاتية.

فعندما كان الأكبر بحاجة إلى واسطة في الثبوت، وخفيت هذه الواسطة والعلة: بأن حمل الأكبر على الأصغر بواسطة مغايرة لعلته وسببه الذاتي، لم يكن القياس مما يفيد اليقين بالمعنى الأخص، الأمر الذي يعني ارتفاع البرهانية عنه، بخلاف ما نحن فيه.

فلا تناقض بين ما مرّ منّا في العبارة السابقة وما نحن فيه هنا، ((**فإن كل ذي سبب فإنما يجب بسببه، وأما ها هنا فكان بدل السبب الذات**)) والموضوع؛ فإنه كالعلة لثبوت كل من الأوسط والأكبر له[1].

قال الشيخ: ((**والذي يبقى ها هنا شيء واحد؛ وهو أن لقائل أن يقول: «كيف تكون الذات الواحدة تقتضي لذاتها شيئين؟»، مثلا (ج) الأصغر كيف يقتضي (ب) الأوسط و(أ) الأكبر؟**

**اللهم إلا أن يقتضي أحدهما لذاته أولا، ويقتضي الثاني لا لذاته، بل بتوسط ذلك الأول بينهما، فحينئذ يكون (ب) علة (أ)، لا بحسب البيان فقط، بل وبحسب الوجود.**

**فالجواب: أن المنطقي من حيث هو منطقي يجب أن يأخذ أن هذا يمكن في مواد هذه صفتها، ولا يمكن في مواد مخالفة لها، وأما «هل**

---

(١) فهما عرضان ذاتيان للأصغر، إلا أنه لابد من الترتيب بين الأعراض الذاتية لموضوع ما، الأقرب مأخذا فالأقرب، وإن كان جميعها ـ حتى ما كان منها بعيد المأخذ ـ قد أخذ الموضوع في حدّها.

**لهذه المواد إمكان أم لا؟ وهل هذا الشك صحيح فيها أم لا؟» فليس هو بعلم منطقي، بل البحث عن أمثال هذه للفلسفة الأولى، فإنه متعلق بالبحث عن أحوال الموجودات. وهناك يتبيّن أنه يجوز أن يكون للذات الواحدة من الذوات التي ليست بغاية البساطة لواحق كثيرة تلحق معا ليس بعضها قبل بعض، وأن في بعض الذوات البسيطة أحوالا تشبه هذا من جهة تركيب معنوي فيها؛ إذ لا تكون بساطتها بساطة مطلقة، وأكثر الموجودات هذه صورتها)).**

لقد تعرّض الشيخ هنا لبحث فلسفي أُريد الاعتراض به على المثال الآنف الذكر.

ولك أن تقول: إن البعض أراد أن يدفع التوهم السابق بعدم تمامية المورد المتوهَّم؛ أي أن ما أثير على أنه يخرم القاعدة المتقدمة باطل في نفسه، فلا تصل النوبة إلى عدم تمامية القاعدة به.

وقبل أن نذكر هذا الاعتراض ينبغي أن نوضّح البحث الفلسفي المتمثل بقاعدة الواحد المبني عليه. ففي قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) مقدمتان: الأولى في أن هذا الواحد البسيط مطلق، والثانية في وجود سنخية بين العلة والمعلول.

**بيان المقدمة الأولى:** لا يخفى عليك أن البسيط يقابل المركب، لذلك كانت البسائط على أنحاء ثلاثة: خارجية وذهنية وحقيقية.

أما البسائط الخارجية، فهي الأعراض والجواهر المجرّدة إذا لم تتركب من مادة وصورة.

وأما البسائط الذهنية، وهي الأجناس العالية والفصول، فإنها تختلف عن البسائط الخارجية بأن الأخيرة عندما تأتي إلى الذهن تتركب من جنس وفصل، فإنك تقول في تعريف البياض مثلا: «لون مفرّق للبصر»، وفي تعريف العقل: «جوهر مجرّد»، فهما مركبان واقعيان، ولكن تركيبهما ذهني وليس خارجيا. أمّا الأجناس العالية ـ أي المقولات العشر والفصول برمتها ـ فهي غير مركبة من جنس وفصل، فلا الجنس العالي، كالجوهر مثلا مركب من جنس وفصل، ولا الفصل ـ أيا كان ـ مركب منها.

ولكن هذه البسائط ـ الذهنية ـ مركبة من وجود وماهية؛ لإمكانها. فالجوهر ماهية موجودة، فهو مع بساطته في عالم الذهن إلا أنه مركب في مقام التحليل العقلي، وهذا أدق أنواع التركيب.

أما البسائط الحقيقية فليست مركبة بأي نوع من أنواع التركيب؛ إذ لا وجود فيها لأي اعتبار من الاعتبارات السابقة.

فالبسيط المطلق، وهو المسمى بالواحد الحقيقي، لا مصداق له إلا الباري سبحانه؛ إذ لا ماهية له، وما لا ماهية له لا معنى لتركبه من ماهية ووجود كما هو واضح، كما أن الأوضح انتفاء الجنس والفصل عنه، وكذا المادة والصورة.

فهو وجود محض، وثبوت كل هذه الأجزاء التي يحصل بها التركّب بالاعتبارات المذكورة معلول لوجود الماهية، وانتفاؤها معلول أيضا لانتفاء

علتها[1]، فالباري ـ في ذاته ـ بسيط غير مركب، وهو الواحد الحقيقي الذي كان موضوع مقالة الفلاسفة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد).

**بيان المقدمة الثانية:** السنخية تعني أن يكون للمعلول مبدأ وجودي في علته، يصحح صدوره دون غيره، فلماذا النار تحرق والماء يبرّد، ولا يمكن للنار أن تبرّد وللماء أن يحرق[2]؟ سؤال جوابه هو السنخية، أي أن في النار مبدأ للإحراق لا وجود له في الماء، وكذا في الماء مبدأ للتبريد غير موجود في النار، ولذلك كانت النار محرقة والماء مبرّد.

ومن الأمثلة التي تقرّب لك ذلك أكثر الكتاب الذي بين أيدينا، فعندما تقرأ الشفاء تقطع بأن ابن سينا فيلسوف، وذلك لاشتماله على مبدأ صحح صدور هذا الكتاب منه.

وهذا المبدأ هو ملكة الاجتهاد الفلسفي، وهي كيف نفساني. فالفيلسوف

---

(١) فقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (سورة الشورى الآية ١١) يراد به انتفاء الماهية، وبانتفائها تنتفي كل أنحاء التركب المذكورة، فالمادة والصورة للماهية، والجنس والفصل كذلك. وإذا كان الباري تعالى وجودا فقط فلا معنى لأن يكون مركبا مع الماهية.

(٢) بخلاف الأشاعرة الذين جوّزوا ذلك؛ إذ ينفون الحكمة ونظام السببية وفاعلية الممكنات، بل يقولون كذلك جرت عادته تعالى. وبالتالي فليس في عالم الإمكان إلا قوابل غير فاعلة، ويقف وراء هذا المذهب الفاسد جهات وأغراض سياسية معلومة الحال، لايسع المقام هنا لذكرها. ومبناهم هذا هو ما أدى بالبعض إلى وسم الدين بأنه أفيون الشعوب.

هو من امتلك ملكة الاجتهاد في الحكمة، وإن قرأت كتاب الجواهر ـ مثلا ـ قطعت أيضا بأن صاحب الجواهر[1] فقيه، مع أنك لم تره وتجالسه حتى تتطلع على ملكته. فمرجع قطعك هو أن كتابا كالجواهر لا يصدر إلا عن رجل فقيه، أي أنه يملك ملكة الاجتهاد الفقهي قطعا، وهذا هو معنى السنخية؛ وجود مبدأ في الفاعل يصحح صدور هذا المعلول عنه.

ثم إن هذا المعنى ليس من المثلية في شيء؛ إذ ليس ابن سينا فلسفة، ولا صاحب الجواهر فقها، فالفلسفة والفقه عرضا عليهما.

ثم بعد أن اتضحت هاتان المقدمتان باتت قضية (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) أولية بديهية، أي أنك بعد أن تصوّرت موضوعها ومحمولها كان التصديق بها بديهيا؛ فإذا صدر عن الواحد المنزّه ـ عن أي حيثية وكثرة خارجية وذهنية تحليلية ـ اثنان كان خلف كونه واحدا؛ لأن كل واحد من الصادرين يحتاج إلى مبدأ يصحح صدوره غير الآخر، وهذا لا يكون إلا فيما كان فيه كثرة وتركيب، وهو خلاف الفرض.

فمشكلة هذه القاعدة في تصوّر أجزائها، وأما التصديق بها ففي غاية البداهة.

---

(١) هو الشيخ محمد حسن بن الشيخ باقر بن عبد الرحيم النجفي، المعروف بالشيخ صاحب الجواهر، ولد الشيخ الجواهري حوالي عام ١١٩٢هـ بمدينة النجف الأشرف في العراق، توفي فيها عام ١٢٦٦هـ. فبعد وفاة الشيخ محمد شريف المازندراني فقدت الحوزة العلمية في كربلاء مركزيتها، واتجهت الأنظار صوب حوزة النجف لوجود الشيخ صاحب الجواهر، فاجتذب إليه طلاب العلم بفضل براعته البيانية وحسن تدريسه وغزارة علمه وثاقب فكره الجوال وبحثه الدؤوب وانكبابه على التدريس والتأليف.

أما الاعتراض الذي أورده الشيخ الرئيس في هذه العبارة، فإن حاصله بناءا على أن (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد): ((**كيف تكون الذات الواحدة تقتضي لذاتها شيئين**[1])) كأن يكون ((**مثلا ج**)) هو ((**الأصغر**))، وتماشيا مع المورد الذي ذكرتموه نسأل: ((**كيف تقتضي**)) (ج) ((**ب**)) الذي هو الأوسط، و((أ)) الذي يمثل ((**الأكبر؟**))، ألا يكون ذلك خرقا لقاعدة الواحد المذكورة؟

((**اللهم إلا أن يقتضي**)) الأصغر ((**أحدهما لذاته أولا، ويقتضي الثاني لا لذاته بل بتوسط ذلك الأول بينهما**))، فيكون كل من (ب و أ)؛ أي الأوسط والأكبر في طول بعضهما ـ مع أن الأوسط والأكبر في المورد الذي ذكرتموه في عرض بعضهما البعض، فكلاهما لازم ذاتي للأصغر ـ، فإن كانا كذلك ((**فحينئذ يكون**)) الأوسط ((**ب علة**)) للأكبر ((**أ، لا**

---

(١) لا يخلو طرح هذا الإشكال من غرابة، فلا شك أن إيراده يعني وجود خلفية مسبقة عن الفلسفة عند المستشكل، وكيف تُقرأ الفلسفة قبل البرهان وهي لا تقوم إلا به، ومن ثم فمن قرأ البرهان قبل الفلسفة لايتأتى منه هكذا سؤال، لذا فهو من الشيخ تنبيه ليس أكثر.

مع أننا لا نتفاجئ من طرحه هذه الأيام؛ وذلك للفوضى العلمية التي تبتلي بها حوزاتنا. ثم لا تعترض بأن قاعدة الواحد تجري في العلل، والمورد الذي تم الاعتراض عليه ليس من العلل ـ كما علمت ـ؛ لأننا نقول: هو وإن كان مما تجوّزنا في إطلاق العلل عليه ـ العلل التحليلية ـ إلا أن المهم هو أن صدور كل وصف يحتاج إلى حيثية تصحح ثبوته للموصوف.

**بحسب البيان))** والإثبات **((فقط، بل وبحسب الوجود))** والثبوت أيضا.

فخلاصة الاعتراض هي: إما أن يكون اللازمان الذاتيان في عرض بعضهما البعض، وهذا فاسد بناءا قاعدة الواحد. وإما أن يكونا في طول بعضهما البعض، وهذا برهان «لم» وهو خلاف ما ادعي إثباته.

إلا أن الشيخ يرد هذا الاعتراض بما حاصله: **((أن المنطقي من حيث هو منطقي))** لا شأن له بالبحث الفلسفي[1]، فالمهم هو إنطباق البرهان على المورد المفروض. فإذا ما توفّرت لنا مادة كهذه ـ من أن الأصغر يقتضي لذاته وصفين في عرض بعضهما البعض: أحدهما بيّن الثبوت له والآخر غير بيّن ـ جاز توسيط البيّن منهما لإثبات غير البيّن له، وانعقد من ذلك برهان إني مطلق يفيد اليقين بالمعنى الأخص.

أما **((هل لهذه المواد))** في الواقع ونفس الأمر **((إمكان أو لا؟ وهل هذا الشك))** في إمكانها **((صحيح فيها أم لا؟))** فليس من عمل المنطقي؛ إذ لا شأن لعلم المنطق به، **((فإنه متعلّق بالبحث عن أحوال الموجودات))** من الإمكان والامتناع والوجوب. فغاية ما يهمنا هنا هو أنه على فرض وجود **((مواد هذه صفتها))** بأن كانت تقتضي عرضين ذاتيَّين انعقد البرهان، دون ما لو لم يكن من المواد ما هو كذلك.

ثم إنه قد تبيّن لك أن قاعدة الواحد خاصة بالواحد البسيط المطلق من كل جهة وحيثية، ولا مصداق لها إلا الباري سبحانه؛ فإن بقية الموجودات

---

(١) فلا ينبغي التكلّف؛ أن يتدخل المنطقي فيما ليس من شأنه.

لا تخلو عن نحو من أنحاء التركيب كما علمت[1]، فإنه ((**يجوز أن يكون للذات الواحدة من الذوات التي ليست بغاية البساطة**)) ـ المركبات الذهنية ـ ((**لواحق كثيرة تلحق معا**)) في عرض بعضها البعض، و((**ليس بعضها قبل بعض**)) في سُلّم الوجود والثبوت، فلا ترتب علّيٍّ ومعلوليٍّ بينها. نعم بعضها قبل بعض في الإدراك والوضوح ليس إلا وهذا ليس من الترتيب الطبعي الذاتي في شيء. ((**و**)) يجوز أن يكون أيضا ((**في بعض الذوات البسيطة**)) ـ البسائط الخارجية ـ ((**أحوالا**)) وأعراضا ((**تشبه هذا**)) الذي يكون له عوارض ذاتية في عرض بعضها البعض ((**من جهة تركيب معنوي فيها**))، فحالها حال المركبات الخارجية من حيث التركيب. وعلى هذا لا فرق بينهما ـ إذاً ـ بلحاظ صدور الكثير عنها؛ ((**إذ لا تكون بساطتها بساطة المطلق**)) أي الباري سبحانه.

ثم قال الشيخ: ((**وأكثر الموجودات هذه صورتها**)) فإن ((**الموجودات**)) في هذه العبارة تصدق على احتمالين:

---

(١) اعلم أن أكثر الموجودات بسيطة إذا لاحظنا التركيب الخارجي فقط، فالباري سبحانه بسيط. ثم إن عالم الإمكان ينقسم إلى جوهر وتسعة أعراض، أما الأعراض التسعة فكلها بسائط، وأما الجوهر فأربعة أخماسه بسائط؛ أي الهيولي والمادة أولا، والصورة الجسمية والنوعية ثانيا، والعقل ثالثا، والنفس رابعا، فلا يبقى مركب خارجي إلا الجسم، وأما ملاحظة الموجودات بأيّ نحو من أنحاء التركيب فلا بسيط حينئذ إلا الباري سبحانه.

الأول: أن يراد بالموجودات الموجودات الذهنية، فإن أكثرها مركبات ذهنية[1]، كالأعراض التسعة والجوهر، والأجناس والفصول.

الثاني: أن يراد بالموجودات الموجودات الخارجية والذهنية، فلا بسيط حينئذ إلا الباري.

أما الاحتمال الثالث وهو أن يراد بالموجودات الموجودات الخارجية فقط، فلا تصدق عليها العبارة المذكورة؛ لأن المركب حينئذ الجسم فقط.

وعلى كل حال فإن هذا البحث ليس بحثا منطقيا أولا، ثم إن أكثر الموجودات يصدر عنها الكثير ثانيا، فالمورد المذكور آنفا لا شك في إمكانه .

قال الشيخ: ((**فقد تحصّل من هذا أن برهان «الإن» قد يعطي ـ في مواضع ـ يقينا دائما، وأما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم، بل فيما لا سبب له.**

**ومن هذه الجهة نقول: إن الرياضي لا يقين له في كثير من الأمور المنسوبة إلى الهيئة؛ لأنه يأخذها من جهة ما وجدت بالرصد، كذلك صنيعه حين يستخرج مثلا (أوج الشمس)؛ من جهة أن حركة الشمس غير مستوية في أجزاء فلك البروج سرعة وبطءا.**

**فبطؤها للأوج وسرعتها للحضيض، ولا يعطي العلة في شيء من**

---

(١) قصد الأعم من المركب الذهني والتحليلي، و لهذا قلنا سابقا: إن المركب التحليلي ذهني أيضا.

**هذا، وإنما يعطيها الطبيعي)).**

لقد خلصنا فيما تقدّم من هذا الفصل إلى أن برهان الإن المطلق إما أن يكون في مورد له سبب أو أن يكون في مورد لا سبب له، وهذا لم يخرجه عن برهانيته في إفادة اليقين بالمعنى الأخص: أما الأول فلا يفيد اليقين؛ لأنه من الموارد التي تنطبق عليها قاعدة «ذوات الأسباب لا تعلم إلا بأسبابها»، فيخرج بها بالبيان السابق، ((**ومن هذه الحجة**)) ـ في المورد الذي له سبب ـ يفرّع الشيخ على ما خلصنا إليه بأن ((**الرياضي**)) الفلكي ((**لا يقينله في كثير من الأمور**)) والأحكام ((**المنسوبة إلى الهيئة؛ لأنه يأخذها من جهة ما وجدت بالرصد**))، أي بالآثار والحركات المعلولة لأسباب معيّنة. وبتعبير مختصر: لأنه يأخذها عن طريق الإن.

بداية وقبل الخوض في تفاصيل هذه الفقرة ينبغي أن تعلم أن موضوع علم الرياضيات هو الكم. والكم إما متصل وإما منفصل، فالمنفصل منهما موضوع علم الحساب. أما المتصل فإن كان ثابتا فهو موضوع علم الهندسة، وإن كان متحركا فهو موضوع علم الهيئة والفلك أو علم الأفلاك كما يطلق عليه الآن.

وكلام الشيخ هنا في علم الهيئة والفلك، فالفلكي ينتقل بالرصد من المعلول إلى العلة، وهذا الانتقال أحد قسمي الإن اللذين خرجا بالقاعدة المذكورة.

لذلك نرى الشيخ يمثّل بمسألة الأوج والحضيض، إلا أن المناسب قبل بيان المثال وبيان عدم برهانيته بالقاعدة المزبورة، يحسن بنا ذكر ما ينفع في

فهم مصطلحاته، فنقول: الشمس بناءا على علم الفلك القديم تتحرك من الشرق إلى الغرب، كما تحسب ذلك فيما تراه كل يوم؛ إذ إن أرباب هذا العلم كانوا يعتقدون أن الأرض ساكنة والشمس متحركة حولها[1]، وذلك بأن تأتي الشمس من المشرق إلى المغرب ثم تلتف من تحت الأرض لتعود إلى المشرق من جديد، فهذه الحركة الأينية للشمس عندهم هي علة تعاقب الليل والنهار، بخلاف ما ثبت في يومنا هذا من أن العكس صحيح؛ أي أن الأرض تتحرّك حول نفسها وحول الشمس، وبناءا على هذا فإن الليل والنهار معلولان لحركة الأرض الوضعية حول نفسها.

وعلى أية حال فما يهمنا هو أن حركة الشمس ـ في نظر هؤلاء ـ في بعض فصول السنة تكون بطيئة وفي البعض الآخر تكون سريعة، الأمر الذي دفعهم للبحث عن علة ذلك، فلم يجدوا إلا البعد والقرب سببا لهذا الاختلاف الحاصل في السرعة، أي أن الحركة واحدة وثابتة؛ لأن الشمس تسير بشكل منتظم، فينبغي أن يسند كل من بطئها وسرعتها إلى بعدها عن الأرض وقربها منها.

ألا ترى أن الطائرة التي تحلّق في السماء بسرعة قد تصل إلى ٩٠٠ كم في الساعة الواحدة عندما نشاهدها وننظر إليها نجدها وكأنها تتحرّك ببطء شديد، وما ذلك إلا للمسافة البعيدة التي تفصلنا عنها.

---

(١) ولا يخفى أن مركزية العالم عند القدماء كانت في الأرض وما ثبت اليوم هو أن الشمس هي مركز منظومتنا الشمسية.

وفي المقابل فإننا عندما نشاهدها أثناء هبوطها ـ مع أن سرعتها بالقياس إلى تلك المفروضة أثناء التحليق أقل بكثير ـ نجدها تتحرك بسرعة كبيرة جدا، وما ذلك إلا لقربها منّا. فالبطء والسرعة في حركة الشمس ـ إذاً ـ معلولان للبعد والقرب.

وبناءا على هذا فإن أبطء حركة للشمس على مدار السنة إنما تكون في أبعد نقطة لها من الأرض، وفي مقابل ذلك فإن أسرع حركة لها عندما تكون في أقرب نقطة منها.

ثم إنهم أطلقوا على البعد مصطلح الأوج، وعلى القرب مصطلح الحضيض، وقد حدّدوا موضع كل منهما بناءا على أبعد نقطة للشمس وأقربها، فكان الأوج في برج السرطان والحضيض في برج الجدي[1]، حيث ذكروا في أبحاث علم الهيئة أن الشمس تدور دائما تحت ((**فلك البروج**)) ـ وهو الفلك الذي ينقسم إلى اثني عشر قسما، هي البروج الإثنا عشر المعروفة ـ لا تتعدى هذا الفلك، وبالتالي تنتقل في دورانها بين بروجه هذه، وعندما تكون في برج السرطان فإنها تكون في غاية البعد عن الأرض، وأما عندما تكون في برج الجدي فإنها تكون في غاية القرب منها[2].

بعد أن تبيّن لك بصورة إجمالية ما يتعلّق بمسألة الأوج والحضيض نأتي إلى البرهان الإني الذي لا أخاله بعد البيان السابق خافيا عليك وحاصله:

---

(١) «شرح الإشارات والتنبيهات والمحاكمات» لابن سينا/ ج٣/ ص٢١٧.

(٢) «تشريح الأفلاك» للشيخ البهائي / ص٢٣ ـ ٢٧.

(الشمس تتحرك بسرعة وبطء وكل ما كان كذلك كـان ذا أوج وحضـيض فالشمس إذاً ذات أوج وحضـيض)، ((**فبطؤها لـلأوج**)) أي بسـبب الأوج ((**وسرعتها للحضيض**)) أي بسبب الحضيض التي هي فيه.

وإذا أردنا أن نبيّن عدم إفادته اليقين بما مرّ سابقا في نظيره نقول:

أما الصغرى فهي إما بالمشـاهدة الحسـية، ولا ينـتج عـن مثـل هـذه يقـين كلي، فإن مشاهدتك لها مـرة أو مـرتين أو ثـلاث مـرات لا يخوّلـك إطـلاق حكم كلي عليها بأنها تتفاوت في حركتها دائما، فهي جزئية إذاً.

وإما بالاسـتقراء بـأن وجـدتها كـذلك فـي عـام أو عـامين أو ... وهـذا لا يسوّغ الحكم الكلي أيضا[1]. وأما الكبرى، وهي(كل من كـان كـذلك كـان في الأوج والحضيض) فغير مسلّم بها.

إذ لا ينحصر سبب السـرعة والـبطء فـي الكـون فـي الأوج والحضـيض، فلعلّهما كانا لسبب آخر غير هذا السبب اشتملت عليـه ذات الشـمس جعلهـا تسرع تارة، وتبطء تارة أخرى.

وحصرهما في هذا السبب مجرد تخمين، فـلا تكـون الكبـرى بنـاءا علـى ذلك يقينية.

---

(١)إن قلت: أليس في استقراء حركتها أثناء عـام كامـل اسـتقراء تـام؟ ومعـه لا حاجـة لاعادته في الأعوام اللاحقة؟

قلنا: كونها تتحرك بسـرعة وبـطء خـلال عـام واحـد أو ألـف عـام لا يسـوّغ للعقـل أن يحكم بأنها ستكون هكذا دائما في كل عام؛ طالمـا لـم نحـرز السـبب الـذاتي للسـرعة والبطء، فليس هناك استقراء تام.

فإن قلت: إنما عُلِمت سرعة الشمس وبطئها؛ لأنها في الأوج والحضيض، أي (الشمس في الأوج والحضيض وكل ما كان كذلك فإنه يكون تارة سريعا وأخرى بطيئا).

قلنا: يلزم من ذلك الدور كما تم بيانه سابقا. نعم لا نشك في أن الأوج والحضيض سبب ذاتي لسرعة الشمس وبطئها، أما ما هو السر في كون الشمس في الأوج والحضيض فسيأتي بيانه مفصلا. وعلى أية حال لن يكون البرهان حينئذ إنيا.

فتبيّن إذاً أن الرياضي ((**لا يعطي العلة**)) الذاتية اليقينية كنتيجة ((**في شيء من هذا، وإنما**)) الذي ((**يعطيها**)) هو ((**الطبيعي**)).

وهنا لابد أن تعلم أيضا أن لعلم الطبيعيات[1] أقسام وفروع، فمن فروعه ما يبحث عن الأجسام العنصرية ومنها ما يبحث عن الأجسام السماوية الفلكية. أما العلم الذي يبحث عن الأجسام السماوية الفلكية فهو المسمى عند القدماء بعلم «السماء والعالم»، إذ يبحث عن الأفلاك بحثا طبيعيا وليس رياضيا، فلا شأن له بالكم والمقدار[2]، وإنما يبحث عن طبائع الأفلاك والأجرام السماوية وتركيبها. فكما يبحث الطبيعي عن الجسم العنصري

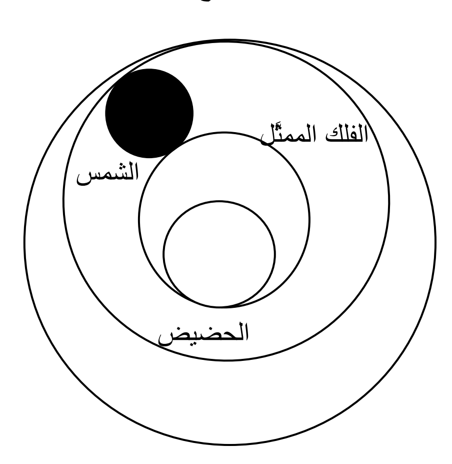
---

(١) وهو ما يكون موضوعه الجسم من حيث التغيّر والسكون.

(٢) فعلم الفلك والهيئة من فروع الرياضيات، أما علم السماء والعالم فمن فروع الطبيعيات. وباختلاف موضوعيهما يظهر الفرق بينهما.

يبحث أيضا عن الجسم السماوي الفلكي[1]. وعلى أية حال ففي أثناء البحث الطبيعي وجدوا أن فلك الشمس مركب من مدارين وفلكين، فلك أصلي رئيس، وآخر معلّق في داخله، وقد غُرس في الثاني منهما كوكب الشمس، وهو المسمى بفلك الممثَّل، انظر الشكل التالي[2].




فعند تشريح فلك الشمس اكتشفوا أنه مؤلف من فلكين، فلك ممثَّل جزئي داخل فلك الشمس الكلي.

بعد أن اتضح لك هذا اعلم أن الفلك الممثَّل هو علة كون الشمس في الأوج والحضيض، فعندما تكون الشمس في نقطة من الفلك الممثَّل هي أبعد نقطة عن الأرض تكون في الأوج، وفي المقابل فإنها عندما تكون في نقطة منه هي أقرب نقطة منها تكون في الحضيض. فالذي يحدد الأوج

---

(١) راجع النمط السادس من الإشارات.

(٢) «تشريح الأفلاك» للشيخ البهائي / ص٤٩.

والحضيض هو الفلك الممثَّل.

ولك أن تقول: إن علة بعد وقرب الشمس من الأرض هي الفلك الممثَّل.

والسر في ذلك هو أن مركز هذا الفلك لم يكن الأرض، بل كان خارجا عنها، بخلاف فلك الشمس الذي يحتويه ويشتمل عليه، فإن مركزه هو الأرض، فإن كانت الشمس مغروسة في هذا الفلك لم يعد خفيا بُعد الشمس تارة عن الأرض وقُربها منها تارة أخرى، كما هو واضح في الشكل السابق[1].

---

(١) لا يخفى أن قدماء علم الفلك والهيئة كانوا يعتقدون بأن المدارات والأفلاك أجسام أثيرية، فكانوا يرون أنها طبيعة خامسة لا حارة ولا باردة، و قد فرّعوا على ذلك فروع وأبحاث طويلة بقيت مسلّمة بينهم لقرون، لم يكن لأحد التشكيك بها، ثم ثبت بعد ذلك أنها مدارات وهمية هوائية. فبقي المدار محفوظا ولكنه كان جسما قد غرزت فيه الكواكب والنجوم، ثم بعد ذلك ثبت أنه مسار في الهواء ليس بجسم. فمن جهة صحة وجود هذه المدارات بقيت حساباتهم في مثل الخسوف والكسوف صحيحة ولم تؤثر بعض الأخطاء ـ كدوران الشمس حول الأرض ـ في سير الحسابات الرياضية الهندسية؛ إذ ليست المشكلة في ما الذي يدور حول من؟ وإنما المهم هو وجود هذه المدارات وتحقق هذه العلاقة الوضعية بين الشمس والأرض.

ثم لم يؤثر خطأ بعض النتائج الطبيعية على ذلك أيضا، فالمدار جسما أثيريا كان أم مسارا افتراضيا وهميا لا ينعكس في ذلك على حسابات الرياضي الفلكي الهندسية.

هذا ولبعض مشايخنا نظر في تجسيم المدارات، وذلك بأن بطليموس إنما كان يجسّمها في مقام التعليم والتعلّم، فلم يكن يرى جسميتها بالمعنى الذي ذكره من تأخّر عنه، إلا أنه عندما أراد أن يبيّنهما ويبيّن ما يترتب عليها للغير اضطر لتجسيمها تماما كما يحصل في مراكز الأبحاث اليوم، فيجسمونها على شكل أقواس ويزرعون فيها الكواكب

فتبيّن إذاً أن كون الشمس في الأوج والحضيض أمر دائم وملازم لها، لا ينفك عنها طالما أنها مغروسة في الفلك الممثَّل.

وبناءا على هذا نقول: (الشمس في الأوج والحضيضوكل ما كان في الأوج والحضيض كانت حركته غير مستوية سرعة وبطئافالشمس ـ إذاً ـ حركتها غير مستوية سرعة وبطئا)، فكان بذلك البرهان لميا؛ لأننا انتقلنا فيه من العلة إلى المعلول،أي من الأوج والحضيض إلى البطء والسرعة. فالكون في الأوج علة البطء والكون في الحضيض علة السرعة.

وأنت ترى أن هذا البرهان بعكس برهان الرياضي الفلكي، إذ جعل المعلول أوسط، وانتقل منه إلى علته ليثبتها للأصغر.

قال الشيخ: ((**فإن قال قائل: إنا إذا رأينا صنعة علمنا ضرورة أن لها صانعا، ولم يمكن أن يزول عنها هذا التصديق. وهو استدلال من المعلول على العلة.**

**فالجواب أن هذا على وجهين: إما جزئي، كقولك:«هذا البيت مصوَّر، وكل مصور فله مصوِّر»، وإما كلي، كقولك«كل جسم مؤلَّف**

---

الخاصة بها، لذا فإن من تأخّر عن بطليموس هو من قلب المجاز حقيقة، وشاع بعد ذلك بينهم أنها أجسام .

ومن الواضح أن مردّ كثير من التخبّط الذي حصل في العلوم الطبيعية عند القدماء إلى فقدان جهازي التلسكوب والمكروسكوب، فقد قلبا وجه الطبيعيات، أحدهما يقّرب البعيد والآخر يكبّر الصغير، فعدم توفّر هكذا آلات عند القدماء أوقعهم في هكذا أخطاء.

من هيولى وصورة، وكل مؤلَّف فله مؤلِّف».

فأما القياس الأول ـ وهو أن هذا البيت له مصوّر ـ فليس مما يقع به اليقين الدائم؛ لأن هذا البيت مما يفسد، فيزول الاعتقاد الذي كان إنما يصح مع وجوده، واليقين الدائم لا يزول. وكلامنا في اليقين الدائم الكلي.

وأما المثال الآخر ـ وهو أن كل جسم مؤلَّف من هيولى وصورة وكل مؤلَّف فله مؤلّف ـ فإن كون الجسم مؤلَّفا من هيولى وصورة إما أمر ذاتي للجسم به يتقوم، وإما عرض لازم. فإن كان عرضا لازما يلزمه لذاته ولا سبب له في ذلك، فيجوز أن يكون من قبيل ما يقوم عليه برهان الإن باليقين، فلنترك ذلك إلى أن تستبرأ حاله. وإن كان عرضا لازما ليس يلزمه لذاته بل لواسطة، فالكلام فيه كالكلام في المطلوب به، فلا يكون ما ينتج عنه يقينا بسببه. وإن كان ذاتيا أو كان من اللوازم التي تلزم لا بسبب، فالمحمول عليه «أن له مؤلّفا» لا «المؤلّف»، فليس المحمول العلة؛ لأن العلة هي «المؤلّف» لا «أن له مؤلّفا»، وليس«المؤلّف» هو الحد الأكبر بل «إن له مؤلّفا».

فهذا هو محمول على الأوسط الذي هو«المؤلَّف»، فإنك تقول: «إن المؤلَّف يوصف بأن له مؤلِّفا، كما يقال للإنسان إنه حيوان»، ولا تقول: «إن المؤلَّف مؤلِّف». ثم ذو المؤلّف هو أولا للمؤلَّف ثم للمؤلَّف من

**هيولى وصورة، سواء كان مقوما للمؤلَّف في نفس الوجود أو تابعا لازما. وإذا كان ذو المؤلّف في نفس الوجود هو أولا للمؤلَّف، فهو لما تحت المؤلَّف بسبب المؤلَّف على ما عرفت فيما سلف، فيكون اليقين حاصلا بعلة، ويكون المؤلَّف علة لوجود ذي المؤلّف للجسم وإن كان جزء من ذي المؤلّف ـ وهو المؤلّف ـ علة للمؤلَّف.**

**فقد بان أن الحد الأكبر في الشيء المتيقن اليقين الحقيقي لا يجوز أن يكون علة للأوسط، عسى أن يكون فيه جزء هو علة للحد الأوسط، واعتبار الجزء غير اعتبار الكل؛ فإن المؤلّف شيء وذو المؤلّف شيء آخر، فإن ذا المؤلّف هو بعينه محمول على المؤلَّف، وأما المؤلّف فمحال أن يكون محمولا على المؤلَّف)).**

يعود الشيخ هنا ويأتي بمورد آخر قد يتوهم فيه انخرام قاعدة ذوات الأسباب أيضا، وذلك بمثال لبرهان يفيد اليقين الدائم من غير العلة والسبب الذاتي، بل من المعلول والمسبب، أي أن المثال الذي سيساق برهان إن وليس برهان لم، فلا معنى لحصر العلم واليقين في القاعدة بما كان من السبب والعلة، أي بما كان لمّا، فلو أننا ((**رأينا صنعة**)) كالبيت مثلا ((**علمنا**)) وحكمنا ((**ضرورة أن لها صانعا**))، فـ(البيت مؤلَّف من أجزاء وكل مؤلَّف يحتاج إلى مؤلّف، فالبيت يحتاج إلى مؤلّف بالضرورة)، فالعلم بهذه النتيجة يقيني دائمي لا يزول، والحال أن هذا القياس ((**استدلال من المعلول إلى العلة**))، ونكون بذلك قد علمنا ذوات

الأسباب من غير أسبابها.

إلا أن الشيخ في مقام الجواب والرد يتفحّص كلا من صغرى المثال وكبراه على حدة، ليتبيّن مدى صحتهما وبالتالي صحة القياس البرهاني المؤلَّف منهما:

أما الصغرى فلا يخلو حالها من أمرين؛ إذ إما أن تكون جزئية كقولك (هذا البيت مؤلَّف)، وبتعبير الشيخ ((**هذا البيت مصوَّر**))، أو أن تكون كلية ((**كقولك كل جسم مؤلَّف من هيولى وصورة**)).

فلو كانت جزئية فلا يخفى عليك تغيّر الجزئي وعدم ثباته، وما كان متغيّرا ((**فليس مما يقع به اليقين الدائم؛ لأن هذا البيت**)) الجزئي المتشخص ((**مما يفسد، فيزول الاعتقاد الذي كان إنما يصح مع وجوده**))، ولا وجود لهذا البيت بعد خرابه وفنائه حتى تحمل عليه شيئا، أي أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، والمثبت له في مفروض كلامنا قابل للانعدام والفساد. فلا معنى لأن تثبت لما كان كذلك أمرا ما على نحو الضرورة والدوام، فإن إثبات ذلك يعني الحكم على المثبت له حتى في ظرف فساده، وهذا حكم على معدوم.

وبناءا على ذلك كانت الجزيئات المتغيّرة خارج حريم البرهان ومملكته، فالبرهان هو القياس المؤلَّف من مقدمات إنما كان العلم بها يقينا بالمعنى الأخص لتفيد يقينا مسانخا لها.

وها هنا نقاط مهمة ينبغي التنبيه إليها:

الأولى: في مقالة البعض: إن البرهان يجري في الجزيئات إلا أنه لا يجري في العلوم. والسبب في ادعاء هؤلاء ذلك هو أن شأن العلوم الوصول إلى نتائج وقواعد كلية، فلم يكن بالإمكان ـ والحال هذه ـ الاستفادة من البرهان الجزئي فيها. وبناءا على ذلك لو أردت نتيجة جزئية لأمكن إقامة البرهان عليها، إلا أن البرهان سيكون حينئذ جزئيا ولن يكون علميا.

فغفلة هؤلاء عن الركن الثالث من أركان اليقين بالمعنى الأخص هي ما أوقعهم في هذه الشبهة؛ لأن المسألة ليست مرتبطة بما تتوخاه العلوم من أغراض، وإنما مرتبطة بما نتوخاه من البرهان، أي باليقين بالمعنى الأخص الذي لا وجود له ما لم توجد أركانه الثلاثة. فإن انتفى أحدها انتفى البرهان من رأس، والجزء متغيّر غير ثابت فما يترشح عنه سيكون مثله في التغيّر ـ إذ النتيجة تتبع أخس المقدمات ـ، وهذا انتفاء لركن الثبات الذي لا مناص منه.

فشرط الكلية الذي سيأتي ليس إلا لتأمين هذا الركن من أركان اليقين[1]، فلو أنك قلت: (هذا الثلج أبيض بذاته وكل ما كان كذلك فهو مفرق للبصر فهذا الثلج مفرق للبصر)، إلا أنك ـ وبعد أن فعلت الشمس

---

(١) إن قلت: تقدم أن المؤمّن لركن الثبات هو السبب الذاتي، فهل هذا الركن بحاجة إلى شرط الكلية أيضا، وقد أغفلتموه سابقا، أم لا حاجة له؟ فكيف مع عدم الحاجة له يكون مؤمّنا؟

قلنا: نعم السبب الذاتي هو المؤمّن للدوام، ولما لم يكن الذاتي إلا للكلي ـ إذ لا حد للجزئي ليكون له ذاتيا يحمل عليه، كما لا يكون حدا لشيء يحمل هو عليه ـ استغنينا عن ذكر الكلي سابقا.

فعلتها فيه ـ لم تجد منه شيئا، فلم يكن هذا الثلج مفرقا للبصر دائما، وإنما في وقت معيّن. وهذا يعني عدم ثبات اليقين ودوامه[1]، ومجرّد اليقين المطابق للواقع ليس هو الغرض من البرهان. فمن يقول بإمكان البرهان الجزئي حاله حال من يرى بأن قول المعصوم مما يمكن أن يكون وسطا في البرهان، كلاهما غافل عن حقيقة البرهان وغايته[2].

---

(١) وقولك «ألا يوجد فرق بين زوال المتيقَن وزوال اليقين، فمع ذوبان الثلج زال متعلق اليقين، لكني لم أزل متيقِنا من أنه مفرق للبصر قبل ذوبانه وزواله» كلام غريب؛ لأن انتفاء المحمول عن الموضوع ـ وبالتالي زوال اليقين ـ إما أن يكون مع بقاء الموضوع كالعوارض الغريبة، وإما مع انتفائه كالجزئيات المتغيرة، فالعوارض الذاتية للجزئيات كالعوارض الغريبة» لأن الذاتي لايكون إلا للكلي بالذات، وللجزئي بالعرض، ولذلك ينفك عنه.

نعم أن يكون ذلك مما لا ينفع في العلوم شيئا، وأن لا يكون متعلقا لليقين بالمعنى الأخص شيء آخر. فإنه متيقّن يقينا بالمعنى الأخص في حدود وجوده إلا أنه لا ينفع في العلوم؛ لأنه ليس دائميا. وبهذا الفهم لا يقع تعارض بين ما ذُكر سابقا من حديث عن أركان اليقين ـ إذا أرجعنا الثبات إلى السبب الذاتي فقط؛ فإن اليقين قابل للزوال إن لم يكن من السبب الذاتي ـ وبين ما ذُكِر هنا من أن شرط الكلية لتأمين الثبات والدوام بأن ذلك في البراهين العلمية. وأيضا لا يقع تعارض بين ما ذكره الشيخ الأستاذ في التنبيه السابق من أنه يمكن أن يكون البرهان جزئيا ولكنه لا يستعمل بالعلوم، وبين هذا الفهم.

(٢) إن قلت: ألا يوجد فرق بين عدم الثبات الحاصل من الجزئي وعدمه الحاصل من قول المعصوم، فالأول بذاته غير ثابت، بينما الثاني اليقين به وبواسطته غير ثابت؟

قلنا: كلاهما يشتركان في أن المحمول ليس ذاتيا للموضوع، كما مر.

الثانية: لا ينبغي أن يتوهّم مما مرّ في النقطة السابقة أن المشكلة في الجزئي من حيث هو جزئي، وإنما المشكلة فيه من حيث هو متغيّر، فها هو الباري سبحانه جزئي، إذ ليس للواجب إلا مصداق واحد، إلا أنه يؤخذ حدّا في البرهان لثباته وعدم تغيّره، وكذا العقل الأول مما يجري فيه البرهان مع كونه جزئيا، بل الشمس أيضا ـ بناءا على الطبيعيات القديمة، فقد كانوا يرونها أزلية أبدية ـ مع كونها جزئيا إلا أنها مجرى للبرهان.

ومن هنا كانت الجزئيات المتغيّرة خارج حريم العقل ومملكته، فهي تقع فيما أسميناه بمنطقة فراغ العقل؛ إذ لا سبيل للعقل البرهاني إليها فليبحث عنها في حس أو نقل أو غيرهما.

الثالثة: مبنيّة على سابقتها، فموضوع البرهان لابد أن يكون من الطبائع الكلية المتأصلة في الأعيان؛ لأن ما نتوخاه من نتائجه هو أزليتها وأبديتها، ولا يكون ذلك إلا في الطبائع الكلية. فعندما نحكم على هذه الطبائع الكلية نحكم عليها من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة، فلا دخل لوجودها في حكمنا عليها. وبذلك ندفع ما قد يرد على أزلية النتائج وأبديتها، إذ قد يقال في مثل ماهية «الجسم» أو «الإنسان»: إنها حادثة لم تكن موجودة، وزائلة في المستقبل معدومة، فمن أين لك بأزلية هذه القضايا وأبديتها. فتقول: إنّا لم نأخذ الوجود والحدوث فيها حتى يرد هكذا إشكال، فـ(الجسم من حيث هو هو مركب من مادة وصورة)، لا الجسم بقيد الوجود والحدوث، وكذا (الإنسان من حيث هو هو حيوان ناطق)؛ قضيتان أزليتان أبديتان، وطبيعة كل منهما تعرضها المفهومية في الذهن والمصداقية في

الخارج وليست إلا هي، فلا الوجود في الذهن أو الخارج شرط فيها ولا العدم.

فلا يأتي ـ بناءا على هذه النقطة ـ اعتراض بعض المحققين من أن ما دون الباري سبحانه حادث زائل ((و)) الحال أنكم تدّعون أن ((**اليقين الدائم**)) الكلي ((**لا يزول**))؛ لأننا نتحدث عن القضايا الحقيقية التي نحكم فيها على الطبائع الكلية وجدت أم لم توجد.

هذا فيما لو كانت الصغرى جزئية فإن اليقين بها زائل ((**وكلامنا في اليقين الدائم الكلي**)).

أما لو كانت كلية فإن غائلة التغيّر الموجودة في احتمال الجزئية منتفية هنا، ولكن ماذا عن ثبوت الأوسط للأصغر؛ إذ لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

أولها: أن يكون ذاتيا للأصغر مقوّما له ((**فإنّ كون الجسم مؤلّفا من هيولى وصورة إما أمر ذاتي للجسم به يتقوّم**))، بأن كان جنسا له أو فصلا فيكون كما في مثل (الإنسان ناطق)، ولا محذور في الصغرى حينئذ إذ لا شك في برهانيتها على هذا الاحتمال. ((**وإما عرض لازم**))، وهذا يشمل الاحتمالين الآتيين.

ثانيها: أن يكون عرضا ذاتيا للأصغر، بأن كان مما ((**يلزمه لذاته ولا سبب له في ذلك**)) الثبوت، وهنا ينتفي المحذور أيضا.

فإن كان هذا العرض الذاتي بيّنا، كما في (الأربعة زوج) مثلا فالأمر واضح، وإن لم يكن كذلك لم يحتج إلا إلى واسطة في الإثبات، فإنه ببرهان الإن

المطلق يصبح مبيَّنا. ((**فيجوز أن يكـون**)) العرض الـذاتي غيـر بـيّن، ويكـون ((**من قبيل ما يقوم عليه برهان الإن باليقين**)) بتوسيط نظير له بيّن واضح.

ثم إن الشيخ يعقّب هذين الاحتمالين بقوله: ((**فلنتـرك ذلـك إلـى أن تستبرأ**)) وتكتشـف ((**حالـه**))، وقـد قصـد بـذلك مأخـذي البرهـان الأول والثاني؛ فتارة يكون الأوسط ذاتيا مقوّما للأصغر، وتارة أخرى يكون عرضـا ذاتيا له؛ فإن كان الأوسط ذاتيا مقوّما (إيسـاغوجيا) فلابـد أن يكـون الأكبـر حينئذ عرضا ذاتيا، ولايمكن أن يكون ذاتيا مقوّما أيضا؛ لأن (مقـوِّم المقـوِّم مقوّم)، فهو أمر بيّن لا يبحث عنه في البراهين.

وإن كان الأوسط عرضا ذاتيا، فلا بأس في أن يكون الأكبـر ذاتيـا مقوّمـا وعرضا ذاتيا أيضا. هذا ما ترك الشيخ استبراء حاله إلى ما سيأتي من أبحاث.

ثالثها: أن يكون عرضا غريبا للأصغر ((**ليس**)) ممـا ((**يلزمه لذاتـه بـل لواسطة**)) وعلة غريبة[1]، فلا يكون حينئـذ بيّنـا؛ لعـدم العلـم بـه مـن أسـبابه الذاتية، وتكون الصغرى بذلك مجهولة غير يقينية. وحينئذ لا تصـلح مقدمـة للبرهان؛ إذ الكلام فيها ((**كالكلام في المطلوب**)) بها، فـإذا وضـعت هـذه

(١) إن قلت: إن كلام الشيخ لا يتحمّل هذا التفسير والشرح، فلماذا تفرضون أنها غريبة مع إمكان أن تصبح مبيّنة ببرهان لمّي؟ إذ قبلتم أن تكـون الصـغرى مبيّنـة ببرهـان الإن في الاحتمال الثاني ولم تقبلوا ذلك هنا!

قلنا: إن الذي يعلم ثبوته بعلة خارجية في برهان اللم عـرض غريـب كمـا فـي احتـراق الخشب، فلا تناف.

الصغرى في قياس، ((**فلا يكون ما ينتج عنه يقينا**))؛ وذلك بسبب مجهولية صغراه، ففاقد الشيء لا يعطيه وغير المتيقَن لا يمكن أن يفيد يقينا.

فتحصل في فحص الصغرى احتمالات أربعة لا تكون في بعضها برهانية ـ كما لو كانت جزئية أو كان محمولها عرضا غريبا ـ، وتكون في البعض الآخر برهانية ـ كما لو كان محمولها ذاتيا أو عرضا ذاتيا ـ، وهذان الاحتمالان يكفيان في جواب من أشكل على القاعدة بالمورد المذكور، لذلك علينا الذهاب لفحص الكبرى.

أما الكبرى فيرد عليها إشكالان:

أولهما: أن الأكبر ليس علة للأوسط، فإننا ((**وإن**)) سلّمنا أن الأوسط ((**كان ذاتيا أو**)) عرضا ذاتيا، بأن ((**كان من اللوازم التي تلزم لا بسبب، فالمحمول عليه**)) أي الأكبر هو ((**أن له مؤلّفا لا المؤلّف**)) فقط ـ فالكبرى هي ((**كل مؤلَّف له مؤلّف**))، أي أن المحمول فيها هو ((**له مؤلّف**)) أو (محتاج إلى مؤلّف) أو (ذو المؤلّف) كما عبَّر الشيخ ـ ((**فليس المحمول**)) أو الأكبر هو ((**العلة**))، وإنما ((**العلة**)) جزء الأكبر و((**هي المؤلّف**)) فقط. وشتّان بين الجزء والكل، فلو أنك حملت الجزء فيما نحن فيه، بأن وضعت (مؤلّف) مكان (له مؤلّف) لما خفي عليك فساد الكبرى بهذا الاعتبار؛ ((**فإنك**)) عندما ((**تقول بأن المؤلَّف يوصف بأن له مولّفا**)) لا تقصد علّية الثاني للأول، وإنما مجرّد الوصفية، تماما ((**كما يقال للإنسان إنه حيوان، ولاتقول إن المؤلّف مؤلّف**))، حاملا جزء

الأكبر على الأوسط. فلا بد لصاحب الإشكال من القول بعدم معلولية الأوسط للأكبر في هذا المثال[1].

ثانيهما: يترقى فيه الشيخ ليثبت أن الأوسط علة لثبوت النتيجة؛ وذلك لأنه علة لثبوت الكبرى.

فما ذكر في سياق شرح هذه الفقرة من أن الكبرى هي **((كل مؤلَّف له مؤلِّف))** ليس في محلّه، والصحيح أن يقال فيها (كل مؤلَّف من هيولى وصورة له مؤلّف). وهذا واضح بالنظر إلى تكرّر الحد الأوسط المحمول في الصغرى. فهذه الكبرى تحتاج إلى برهان في حد نفسها؛ لأن **((ذو المؤلّف))** أي محمولها ـ وهو ما كنّا نعبّر عنه بـ(له مؤلّف) ـ **((هو أولا))** وبالذات **(( للمؤلَّف ثم للمؤلَّف من هيولى وصورة))**، فذو المؤلّف ـ أو ما يحتاج إلى مؤلّف ـ هو مطلق المؤلَّف، وليس خصوص المؤلَّف من مادة وصورة، فكما أن هذا يحتاج إلى مؤلّف كذا ما كان مؤلَّفا من (أوكسجين وهيدروجين) مثلا أو من غيرهما من العناصر الأخرى.

فإن جميع المؤلَّفات تحتاج إلى مؤلّف. وإذا كان ذو المؤلّف يعرض المؤلَّف أولا وبالذات ـ **((سواء كان))** ذلك لكونه ذاتيا **((مقوّما للمؤلَّف**

---

(١) حال هذا البرهان حال برهان الإمكان (العالم ممكن وكل ممكن يحتاج إلى واجب فالعالم يحتاج إلى واجب) فهو برهان إن مطلق، وليس إنيا دليلا، حتى يقال: إن الأوسط معلول للأكبر. نعم هو معلول لجزء الأكبر ـ وهو الواجب ـ والجزء غير الكل. فكبرى هذا البرهان هي (كل ممكن يحتاج إلى واجب) وليست (كل ممكن واجب).

**أو تابعا لازما))** وعرضا ذاتيا له ـ فإنه سيعرض ما يندرج تحت المؤلَّف من أنواع، ويكون المؤلَّف بذلك واسطة في ثبوت ذي المؤلّف للمؤلَّف الخاص، كأن يكون مؤلَّفا من مادة وصورة كما في المثال. ويكون القياس الحاصل من ذلك حينئذ هو:

(كل مؤلَّف من مادة وصورة مؤلَّف وكل مؤلَّف ذو مؤلّف فكل مؤلَّف من مادة وصورة ذو مؤلّف). فذو المؤلّف يثبت ((**لما تحت المؤلَّف**)) بتوسط ((**وبسبب المؤلَّف**)) نفسه، ((**على ما عرفت**)) نظير ذلك ((**فيما سلف**)) من حمل الجسم على الإنسان بتوسط الحيوان في قولنا: (الإنسان حيوان وكل حيوان جسم فالإنسان جسم)، فقد كان هذا البرهان لميا؛ لأن الحيوان علة لثبوت الجسمية للإنسان، وإن لم يكن في ذات الوقت علة لثبوت الجسم في نفسه، فالإنسان ما لم يصر حيوانا أولا، لا يصير جسما. وقد مرّ منّا تفصيل ذلك في الرد على ابن رشد، فراجعه إن شئت.

فإذا كان الأوسط المؤلَّف علة لثبوت الأكبر، أي (كل مؤلَّف من هيولى وصورة ذو مؤلّف)، ((**فيكون اليقين**)) في نتيجة القياس الذي أورد إشكالا على القاعدة ـ أي (كل جسم ذو مؤلّف) ـ ((**حاصلا بعلة**))؛ لأن علة ثبوت الأكبر هي نفسها علة ثبوته للأصغر، فيكون ((**المؤلَّف علة لوجود ذي المؤلّف للجسم**))، كما كان الحيوان علة لثبوت الجسم للإنسان، ويكون البرهان بذلك لميّا، ((**وإن كان جزء من ذي المؤلّف**)) أي الأكبر ـ ((و)) الجزء ((**هو المؤلّف**)) فقط ـ ((**علة للمؤلَّف**)) أي

للأوسط، فإن ذلك لا يمنع من لميّة البرهان .

قال الشيخ: ((**لكن لقائل أن يقول: إنه يجوز أن يكون الحد الأكبر غير مقول**[1] **للأوسط، بل هو أمر لازم له ومع ذلك ليس بمعلول له، بل هو أمر مقارن له، وكلاهما معا في الوجود، ولكليهما علة في الوجود واحدة يشتركان فيها، مثل الحال بين الأخ والأخ. وكيف يمكننا أن نقول إن لزوم وجود الأخ عن الأخ ـ إذا جعلناه حدا أوسط ـ لزوم عن علة؟ ومع ذلك فإنه يقيني لا شك فيه.**

**وكذلك إذا علمنا أن هذا العدد ليس بزوج علمنا بتوسطه أنه فرد علما باليقين لا يزول ألبتة، وليس ذلك عن علة؛ فإنه ليس أنه ليس بزوج علة كونه فردا، بل الأولى أن يكون كونه فردا هو أمر في نفسه علة لكونه ليس بزوج، وهو أمر خارج عن ذاته، إذ هو باعتبار غيره. فيجب أن ننظر في هذه ونحلها، فنقول:**

**أما إذا كان ها هنا أمران ليس أحدهما متعلقا بطبيعة الآخر، بل تعلق**

---

(١) الصحيح ((**غير مقوَّم للأوسط**))، أي أن الأكبر غير متقوّم بالأوسط، فما نحن فيه هو إيراد إشكال على قاعدة ذوات الأسباب. ولنفي أن يكون الأوسط علة للأكبر أو الأكبر معلولا للأوسط ننفي أن يكون الأكبر متقوّما به؛ لأن الأوسط سيكون بذلك من علل الماهية للأكبر، وإنما نريد بذلك أن ننفي كونه عرضا ذاتيا؛ لأن المقول على شيء أعم من كونه ذاتيا مقوّما أو عرضا ذاتيا. ولايتم الإشكال على القاعدة هنا إلا بحمله على المقوّم.

أحدهما أو كلاهما بشيء آخر، فإنه ليس أحدهما يجب بالآخر، بل مع الآخر، وإذا كان كذلك فليس أحدهما يتيقن بالآخر. وأما إذا كان أحدهما عُلِم من جهة العلة، فإن كان الآخر عُلِم أيضا من جهة العلة فتوسيط الأمر الآخر لا يفيد يقينا بذاته؛ إذ قد حصل ذلك من جهة العلة. وأما إن كان أحدهما يُعلَم من جهة العلة، والآخر مجهول لم يُعلَم بعلمه، ثم من شأنه أن يُعلَم به الآخر، فليس بينهما حال الإضافة؛ فإن المضافين يحضران الذهن معا. وإذا لم يكن كذلك لم يكن هذا جاريا مجرى الأخ والأخ؛ إذ كان أحدهما أعرف للأصغر من الآخر، لكن الآخر الذي هو الأكبر معروف للأوسط. فلو كانت العلة الموجبة للأوسط توجب ذلك أيضا للأصغر، لم يفتقر إلى الأوسط، فإنه إن كان في ذاته بحيث يجب للأصغر بالأوسط ـ وليس هو باعتباره بالأوسط وحده في حد الإمكان له ـ فللأوسط مدخل في عليته وفُرِض لا كذلك. و إن كان اعتباره بالأوسط اعتبار شيء له إمكان بعد في الأصغر ـ ليس بوجوب ـ، فلا يجب من جهة الأوسط أن يقع يقين.

واعلم أن توسط المضاف أمر قليل الجدوى في العلوم؛ وذلك لأن نفس علمك أن زيدا أخ هو علمك بأن له أخا، أو يشتمل على علمك بذلك، فلا تكون النتيجة فيه شيئا أعرف من المقدمة الصغرى، فإن لم يكن كذلك، بل بحيث يجهل إلى أن يتبيّن أن له أخا، فما تصورت نفس قولك زيد أخ.

**وأمثال هذه الأشياء الأولى لا تسمى قياسات فضلا عن أن تكون براهين.**

**أما الاستثناء المذكور فلا يخلو إذا اُستثُني، فقال: «لكنه ليس بزوج، أي ليس له حد الزوجية»؛ إما أن يقول ذلك لمقدمة غير موجبة لذاتها أن يكون ليس بزوج، فيكون العلم بهذه المقدمة غير يقيني، فلا تكون النتيجة ـ بأنه فرد من جهة هذا البيان ـ يقينية.**

**وإما أن يكون علم بذلك للعلة الموجبة لأنه ليس بزوج، ـ ولا علة لذلك إلا فقدان حد الزوج، وليس يمكن أن يفقد حد الزوج إلا بأن يوجد أولا حد الفرد ـ فيكون هذا القياس مما لا فائدة فيه؛ لأنه ينتج ما قد عُلِم قبل الاستثناء. وإنما يفيد من القياس الاستثنائي ما ينتج ما يعلم بعد الإستثناء)).**

يورد الشيخ في هذه الفقرة إشكالين آخرين على القاعدة المزبورة[1]:

---

(١) لا يخفى عليك أن هذه القاعدة الشريفة «ذوات الأسباب لا تعلم إلا بأسبابها» كانت محلاًّ للاعتراض والإشكال، كما هو واضح هنا، لا بل كانت محلا لإهمال وإعراض وغفلة أكثر أولئك الذين يستشعرون خطرها المعرفي. فهي تنفي سائر الاتجاهات المعرفية ـ المدّعاة لبناء الرؤية الكونية والمنظومة الفكرية ـ التي تسود المجتمع البشري برمته؛ إذ تحصر اليقين في العقل أولا، ثم في صناعة البرهان دون غيرها من الصناعات والفنون ثانيا، ثم بعد ذلك تأتي ثالثا وتقول: لا مجال أمامنا لليقين بالمعنى الأخص فيما يتصوّر من أقسام لهذه الصناعة إلا اللم والإن المطلق أو التلازم. فإن كان هناك سبب ذاتي فالبرهان لمي، وإن لم يكن هناك سبب بل كان ذاتيا لا بسبب، وإنما كان خفي الثبوت فالبرهان إني مطلق.

فإن أريد من البناء العقائدي ـ بل إن ذلك في جميع العلوم الحقيقة وليس الفلسفة فقط ـ أن يكون متيقّنا غير مظنون أو موهوم، فلا سبيل له إلى ذلك إلا البرهان بقسيمه هذين، وأي سبيل وطريق آخر ليس له أي إعتبار، الأمر الذي يضيق صدر الاتجاهات الأخرى عن تحمّله. وقد تجلّى ذلك في كيفية تعاطيهم مع المنهج العقلي؛ إذ سلكوا مسلكين، فبعضهم قام بمحاولات عديدة لخدش هذا المنهج بإيراد الإشكالات والاعتراضات على قواعده وركائزه الأساسية، أما الأكثر فبعد عجزهم عن ردّ هذه القواعد ـ التي إن لم تكن بديهية فهي قريبة جدا من البداهة ـ قاموا بالتشكيك بالمنهج العقلي بأساليب خطابية دون أن يدخلوا في تفاصيل قواعده، لذلك سَهُل عليهم القول: إن العقل عاجز ناقص مخطئ، أو إن العقل من مباشرة الشيطان، أو لا سبيل للمعرفة عن طريق العقل، أو إن العقلاء اختلفوا فيما بينهم... إلى غير ذلك من الكلمات التي سيقت في هذا المجال.

فالحسي التجريبي لم ير نفسه في هذا العالم إلا مع المحسوس، لذلك أغلق باب الغيب بالكلية، ثم تبجح بالتجربة على أنها المنهج الوحيد للمعرفة، وغفل بذلك عن أمرين:

**الأول**: أنها هدية الفيلسوف والحكيم إليه، فهي للحكماء أولا، وللتجريبيين ثانيا، إذ أين كان هذا التجريبي عندما كان المعلم الأول ينقّحها، ويبيّن شرائطها وحجيّتها، بل ويطبّقها.

**الثاني**: حريمها ومملكتها الذي لا مكان لها خارجه، وهو الماديات والمحسوسات، فكيف جعلها منهجا وحيدا للمعرفة.

أما أولئك الذين اعتقدوا بعالم الغيب ممن نسف العقل، فقد تعددت مفاتيح المعرفة الغيبية عندهم؛ من الأخباري الذي لا يرى مفتاحا للغيب إلا الأخبار معتمدا على ظواهرها العرفية الظنية، ما أدى إلى بناء عقائدي مليء بالكثير من الأوهام والخرافات. إلى المتكلّم الذي استبدل صناعة البرهان بصناعة الجدل موسِّطا المشهورات والمظنونات والمقبولات ليكشف بها عالم الغيب بكل تفاصيله، ويؤسس من خلالها منظومته الفكرية. ثم نجد بعد ذلك أنفسنا أمام الصوفي يفرّق بين المحسوس والمجرّد. فلا حاجة في معرفة الأول إلا للمشاهدة الحسية، أما الثاني فمعرفته شأن المشاهدة القلبية، ناسفا بذلك عملية التعلّم من

**أولهما**: عبارة عن برهان تضايف؛ أي أن الأوسط والأكبر فيه متضايفان. والمتضايفان معلولان لعلة واحدة، فهو برهان إن مطلق.

وإنما لم يرد على هذا البرهان ما ورد على الإن المطلق سابقا؛ لأن ثبوت المتضايفين للأصغر في غاية الوضوح. فهذا نوع خاص من الإن المطلق، لا نحتاج فيه للانتقال من أحد المتضايفين إلى علته، ومنها إلى المتضايف الآخر، ليكون بذلك مركّبا من إن، ولم ويرد ما قد ورد. بل إن وضوحهما أغنى عن ذلك، ما جعله بمنأى عن تلك الاعتراضات نأي برهان التلازم الذي يشبه الإن المطلق عنها.

ألا ترى أن رجوع أي متضايفين إلى علتهما أوضح من رجوع المعلولين إليها، فرجوع النور والدفئ إلى الشمس ـ مثلا ـ ليس بنفس وضوح رجوع المتضايفين، فليس كل معلولين لعلة واحدة متضايفين.

وعلى أية حال فإن حاصل تقرير هذا الإشكال: ((**أنه يجوز أن يكون الأكبر غير مقوَّم للأوسط**)) أي غير متقوّم به، فلا يكون الأوسط بناءا على ذلك علة[1] للأكبر، بل الأكبر ((**أمر لازم له ومع ذلك ليس بمعلول له**)).

وهنا لا ينبغي توهم التهافت في أنه كيف يكون لازما وغير معلول؟

---

أساسها، معتمدا على ما أورده السفسطائيون والنسبيون القدامى كما هو واضح في مقدمة مصباح الأنس وغيرها من كتب العرفاء. فقد وضع كل هؤلاء كشف الحقيقة وراء ظهورهم، واستفادوا من العقل فيما يحقق غاياتهم وأهدافهم. فلم يخرج أحدهم عن المنطق الصوري في هجومهم على العقل وتشييد مبانيهم.

(١) تحليلية ؛ من علل الماهية لا الوجود.

لأن التلازم الذاتي الطبيعي الذي لابد منه في تحقق اليقين الحقيقي لا يكون ـ كما تكرر عليك مرارا ـ إلا في محور العلية. والتلازم في محور العلية أعم من ارتباط العلة بمعلولها، فقد يكون في معلولي علة واحدة، إلا أننا لا نريد هنا مطلق ذلك ـ كما علمت ـ، وإنما خصوص التضايف، بأن يكون الأكبر مقارنا للأوسط ((**وكلاهما معا في الوجود**))، فلا تقدم بينهما ولا تأخر، وذلك ((**مثل الحال بين الأخ والأخ**))، فإن علتهما الواحدة هي وحدة الأب والأم. وبناءا على ذلك يكون التلازم بالانتقال من أحدهما إلى الآخر عبر علتهما هذه، ولكن ليس كأي انتقال بين معلولي علة واحدة.

ويكون البرهان المدّعى كالتالي: (زيد أخ وكل أخ له أخ فزيد له أخ)، فـ((**لزوم وجود الأخ**)) لزيد ((**عن الأخ ـ إذ جعلناه حدا أوسط ـ لزوم**)) لا ((**عن علة**)) وسبب، فمن الواضح أن (أخ) الأوسط ليس علة لـ(أخ) الأكبر ((**ومع ذلك فإنه يقيني لا شك فيه**))، فلا معنى لحصر اليقين ـ فيما له سبب ـ ببرهان اللم كما تفيد قاعدة ذوات الأسباب.

**ثانيهما:** عبارة عن قياس استثنائي مفاده (العدد إما فرد وإما زوج ولكنه ليس بزوج فهو إذاً فرد)، فقد جُعل (ليس بزوج) وسطا، لكونه فردا، أي للنتيجة. وهذه النتيجة لا شك في أنها يقينية دائمية مع أن الأوسط ليس علة لها؛ إذ كيف يعقل أن يكون الأمر العدمي علة لأمر وجودي. فالفردية أولى بالعلية من عدم الزوجية؛ لأن الفرد ضد للزوج ينقضه وينفيه، فتكون علة انتفاء الزوجية هي وجود الفردية إن صح أن في البين علة.

ثم إن عدم الزوجية وصف للفرد بالعرض، وليس بالذات، ليكون بينهما ارتباط علّي معلولي. فالفرد إنما كان (ليس بزوج) بالنظر إلى الزوجية أولا، ثم سلبها عنه ثانيا. فمن حيث هو هو ليس بـ(ليس بزوج) وإنما هو (فرد). أي ما لاينقسم إلى متساويين[1]، فإن هذا هو حدّه في نفسه، أما أنه (ليس بزوج) فهو رسمه؛ لأنه بلحاظ غيره.

وفي المحصّلة فإننا ((**إذا علمنا أن هذا العدد ليس بزوج**)) ـ وذلك في الاستثناء المذكور، إذ استثنينا الزوجية من الشرطية المنفصلة ـ ((**علمنا بتوسطه**)) أي بتوسط عدم الزوجية ((**أنه فرد علما**[2] **باليقين لا يزول ألبتة**)) فهو علم يقيني دائمي، ((**وليس ذلك**)) العلم ((**عن علة**))، فلا معنى هنا أيضا لحصر اليقين بالمعنى الأخص بما كان له سبب، ((**فإنه ليس أنه ليس بزوج**)) ـ الذي كان وسطا في حصول النتيجة المتيقنة ـ ((**علة كونه فردا، بل**)) إن كنت مصرّا على علية أحدهما للآخر، أو إن كان هناك علة ومعلول فإن ((**الأولى أن يكون كونه فردا هو أمر في نفسه علة لكونه ليس بزوج**)) وليس العكس.

---

(١) إن قلت: أليس هذا لحاظ لحد الزوجية، ثم سلبها؟

قلنا: لا ليس كذلك؛ لأن الفردية ماهية في ذاتها تقتضي عدم الانقسام إلى متساويين، والزوجية ماهية أخرى تقتضى الانقسام إلى متساويين، وهذا يستلزم سلب أحدهما عن الآخر في المرتبة الثانية.

(٢) منصوب على المصدرية.

هذا ((و)) عدم الزوجية ((**هو أمر خارج عن ذاتـه**))، أي ذات الفـرد فكيف يكون عدم الزوجية علة له؟ ((**إذ هو باعتبار غيره**)) وبالقياس إلـى غيره، فهو باعتبار الزوجية كما علمت.

أما الإشكال الأول ـ وهو ما ((**إذا كان ها هنا أمران**)) يجعـل أحـدهما أوسط والآخر أكبر، و((**ليس أحدهما متعلّقا بطبيعة الآخر**)) بأن لم يكن بينهما أي نوع علية ومعلولية في الوجود، ((**بل تعلّق أحدهما أو كلاهمـا بشيءآخر**)) وذلك في معلولي العلة الواحـدة، ((**فإنه ليس أحدهما يجب بالآخر**)) بلا شك؛ لعدم العلية والمعلولية بينهما، ((**بل مع الآخر**)) لكونهما متضايفين. ((**وإذا كان**)) الأمر ((**كذلك فليس أحدهما يتيقن بالآخر**)) ـ فحاصل الرد عليه أن يقـال: إن احتمـالات القيـاس المـذكور لا تخـرج عـن اثنين:

**أولهما**: أن مجرّد العلم بعلة الأصغر يكفي للعلم بالنتيجة، فيكون توسـيط الأوسط حينئذ لغوا لا داعي له.

بيان ذلك: أنك عندما علمت أن (زيد أخ) لابد أن هذا إنما كـان لعلمـك باشتراك زيد وعمرو فـي الأب والأم، أي أنـه كـان لعلمـك باتحـاد الأبـوين. وهذا العلم هو بنفسه علم بأن (له أخ)، فبـنفس علمـك بالعلـة وهـي اشـتراك زيد وعمرو بالأب والأم علمت أن زيدا أخ وأن لزيد أخا.

وبتعبير آخر: علمت أن زيدا أخو عمرو، وأن عمروا أخ لزيد، فعلمت بالصـغرى والنتيجة في وقت واحد إذاً. وعليه لا معنى حينئذ للكبـرى، فبمجـرّد تصـوّر ثبـوت

الأوسط للأصغر يتصوّر ثبوت الأكبر للأصغر، فتكون النتيجة بنفس وضوح الصغرى، مع أن الفائدة إنما تظهر عندما تكون المقدمات أوضح من النتيجة.

وخلاصة هذا الاحتمال أن الأوسط والأكبر المتضايفين ((**إذا كان أحدهما**)) ـ وهو الأوسط ـ قد ((**عُلِم**)) ثبوته للأصغر ((**من جهة العلة**))ـ وهي وحدة الأب والأم في مثالنا ـ ((**فإن كان الآخر**)) ـ الأكبر ـ قد ((**علم**)) ثبوته للأصغر ((**أيضا من جهة العلة**)) الواحدة ((**فتوسيط الأمر الآخر**)) ـ الأوسط ـ ((**لايفيد يقينا بذاته**))، فيكون لغوا لا معنى له؛ ((**إذ قد حصل ذلك**)) اليقين ((**من جهة العلة**)).

**ثانيهما**: أن لا يكفي العلم بالصغرى للعلم بالنتيجة، أي أن ثبوت الأوسط للأصغر لا يكفي لثبوت الأكبر له، فيلزم من ذلك خلف الفرض، أي انتفاء التضايف عن الأوسط والأكبر؛ لأن المتضايفين متقارنان، فلا تقدّم ولا تأخّر بينهما، كما ذكرنا فيما سبق. فأنْ تعلم أن زيدا أخ يعني أنْ تعلم أن له أخا؛ إذ لا ينفك علمك بأن زيدا أخو عمرو عن علمك بأن عمروا أخ لزيد.

والمهم أنك إن أردت أن تهرب من محذور لغوية الأوسط بأن ((**كان أحدهما**)) وهو ثبوت الأوسط للأصغر ((**يُعلم من جهة العلة والآخر**)) وهو ثبوت الأكبر للأصغر ((**مجهول لم يعلم بعلمه**))، أي لم يعلم بما علمت به المقدمة الصغرى وهوالعلة، ((**ثم**)) جوّزنا أن يكون الأوسط ((**من شأنه أن**)) يكون علة، بأن ((**يعلم به الآخر**)) وهو الأكبر، ((**فليس بينهم**)) حينئذ ((**حال إضافة**))؛ لأن تجويز علّية أحدهما للآخر يعني

تقدمه عليه، ولا تقدم لأحد المتضايفين على الآخر، ((**فإن المتضايفين يحضران الذهن**)) ويتعقّلان ((**معا**))، فلو أن البرهان برهان تضايف لاقتضى ذلك تعقّل كل من الصغرى والنتيجة معا، ((**وإذا لم يكن كذلك**)) بأن لم يكن التقارن موجودا ((**لم يكن هذا جاريا مجرى الأخ والأخ**)) المتضايفين؛ ((**إذ كان أحدهما**)) وهو الأوسط ((**أعرف**)) ـ بناءا على علّيته ـ ((**للأصغر من الآخر**))، و((**لكن**)) لا يخفى أنه لابد من أن ((**الآخر الذي هو الأكبر**)) مع كونه ليس أعرف إلا أنه ((**معروف للأوسط**)) على كل حال، إذ لا تنعقد القضية لولا ذلك.

وعندما لا يكون هناك تضايف فأنت أمام خيارين لا ثالث لهما، إما أن يوجب الأوسطُ الأكبرَ للأصغر، فيلزم من ذلك خلف الادعاء والفرض أيضا، أي أن البرهان يكون حينئذ لميّا، ومفروض كلامنا أنه برهان الإن المطلق، فإن الأكبر ((**إن كان في ذاته بحيث يجب للأصغر بـ**)) سبب ((**الأوسط ـ وليس هو باعتباره في حد الإمكان له**)) أي الخيار الآتي الذي لا يوجب فيه الأوسط الأكبر للأصغر، وإنما يجعله ممكن الثبوت له ـ ((**فللأوسط**)) حينئذ ((**مدخل في علّيته**)).

وعليه فإن البرهان يكون برهان لم ((**و**)) الحال أنه قد ((**فرض لا كذلك**)).

وإما أن لا يوجب ذلك، بل غاية ما يفيده توسط الأوسط هو إمكان ثبوت الأكبر للأصغر، فيلزم من ذلك خلف الإدعاء والفرض العام؛ لأن هكذا قياسا

لن يفيد اليقين، وكلامنا فيما يفيد اليقين. فإن الأكبر ((**إن كان إعتباره بالأوسط اعتبار شيء له إمكان بعد في الأصغر ـ ليس بوجوب**)) كما في الخيار الأول ـ ((**فلا يجب من جهة الأوسط أن يقع يقين**)).

فخلاصة القول: إما أن يكون الأوسط في قياسك هذا لغويا، وذلك فيما إذا كان تصوّر الصغرى مقارنا لتصور النتيجة، وإما أن تهرب من لغويته بنفي التقارن، فتخالف الغرض أولا، ثم نسألك ثانيا: ما الذي أوجب ثبوت الأكبر للأصغر؟ ولا مناص لك في الجواب من تبني أحد خيارات ثلاثة:

**الأول**: أن يكون الموجب لذلك هو نفس علة ثبوت الأوسط للأصغر. فيكون هذا هو الاحتمال الأول الذي لزم منه محذور اللغوية، ولا معنى لإعادته ثانية كما فعل الشيخ، عندما قال: ((**فلو كانت العلة الموجبة للأوسط توجب ذلك أيضا للأصغر لم يفتقر إلى الأوسط**))، إلا أن يراد بذلك استيعاب جميع الخيارات.

**الثاني**: أن يكون الموجب لذلك هو الأوسط نفسه، فيكون هو العلة ويكون البرهان لميّا وليس إنيّا مطلقا.

**الثالث**: لا هذا ولا ذاك، فيكون ثبوت الأكبر للأصغر في حيّز الإمكان، مما يعني عدم تعلّق اليقين به أصلا.

((**و**)) بناءا على ما تقدم ((**اعلم أن توسط المضاف أمر قليل الجدوى في العلوم**[1]؛ **وذلك لأن نفس علمك أن زيدا أخ هو علمك**

(١) قد تسأل: هل هو قليل الجدوى أم عديم الجدوى بناءا على ما تقدم؟

**بأن له أخ**[1] **أو يشتمل على علمك بذلك))**، فإن لم يكن العلم بالصغرى هو نفس العلم بالنتيجة فإنه متضمّن للعلم بها، ((**فلا تكون النتيجة فيه شيئا أعرف**)) أو أخفى ((**من المقدمة الصغرى**))، فهي مستوية معه في المعرفة، والمفروض كون المقدمات أعرف من النتيجة[2]، ((**فإن لم يكن**)) القياس ((**كذلك**))، بأن لم تكن النتيجة مستوية في المعرفة مع المقدمة الصغرى، ((**بل بحيث يجهل**)) حالها[3] ((**إلى أن يتبين أن**)) زيدا ((**له أخ**))؛ أي تُجهل النتيجة إلى أن تتبيّن الكبرى. فإن كان الأمر كذلك ((**فما تصوّرت**)) من نتيجة بعد العلم بالكبرى هو ((**نفس قولك زيد أخ**)) أي الصغرى، فإذا كنت تجهل بنتيجة هكذا أقيسة فاعلم أنك مازلت تجهل بصغراها.

---

وبدورنا نجيب: يمكن الاستفادة منه في العلوم من باب التنبيه فقط، فهو قليل الجدوى وليس عديمها.

(١) هنا ذكر الشيخ الحد الأكبر بكامله.

(٢) يبدو أن تعبير الشيخ الرئيس ((**أعرف**)) ليس في محلّه؛ لأنه يعني اشتمال القياس على هذه الضابطة؛ وهي كون المقدمة أعرف من النتيجة. وإنما الصحيح هو التعبير بـ «أخفى»، أي «فلا تكون النتيجة فيه شيئا أخفى من المقدمة الصغرى» مع أن اللازم أن تكون كذلك.

(٣) هنا يظهر أن الشيخ الرئيس عنى ما ذكر بقوله ((**أعرف**))، لأن الإضراب يقتضي أن يكون ما بعده مخالفا لما قبله، وقد كان ما بعد الإضراب الجهل بالنتيجة وكون الصغرى أعرف، فيكون ما قبله العلم بها وكونها أعرف.

((**أما**)) الإشكال الثاني الذي كان عبارة عن ((**الاستثناء المذكور**))؛ فلنا أن نسأل صاحبه: كيف علمت بالحد الأوسط، وهو أن هذا العدد ليس بزوج؟ فلن يخلو جوابه من أمرين ((**إما أن يقول**)): قد علمت ((**ذلك لمقدمة غير موجبة لذاته أن يكون ليس بزوج**))، كأن يعلم لشهرة أو خبر ثقة أو منام مثلا أن هذا العدد ليس له حد الزوجية، فلا يكون حينئذ عن سبب موجب له، ويكون ((**العلم بهذه المقدمة غير يقيني**))، وبما أن فاقد الشيء لا يمكن أن يعطيه ((**فلا تكون النتيجة من جهة هذا البيان**))، أي من غير السبب الذاتي الموجب ((**يقينية**))؛ إذ كيف للظن أن يولّد يقينا؟!

((**وإما أن يكون**)) صاحب الإشكال هذا قد ((**علم بذلك**)) أي بأن هذا العدد ليس بزوج ((**للعلة الموجبة**)) لأن يكون ليس بزوج. وهنا سنسأل ثانية: ما هو السبب والعلة الموجبة لذلك؟

ولا جواب لهذا السؤال إلا انتفاء حد الزوجية عنه، أي أن هذا العدد عندما لم ينطبق، ولم يصدق حد الزوجية عليه لم يكن زوجا.

إلا أن هذا الجواب سيدفعنا إلى سؤال آخر، لأنه كتعريف الماء بعد الجهد بالماء، فكيف انتفت الزوجية عنه؟ وهنا سنجد أنفسنا أمام نتيجة القياس الاستثنائي المدّعاة، أي أن العلم بالنتيجة تقدم على العلم بمقدماتها. فإن عدم صدق حد الزوجية على العدد متوقف على العلم بماهيته؛ لأن نفي حدٍّ وسلبه عن شيء فرع العلم بماهية ذلك الشيء، وإلا كان سلبه عنه

عشوائيا لا مبرر له.

فكون ماهية هذا العدد هي الفردية صار سببا لعدم انطباقا حد الزوجية عليه، أي لأنه فرد لم يكن زوجا، فلا علة موجبة لكون العدد ليس بزوج **((إلا فقدان حد الزوج، وليس يمكن أن يفقد حد الزوج إلا بأن يوجد أولا حد الفرد))** فيكون العلم بالنتيجة علة للعلم بالأوسط.

ولقائل أن يقول: إن العلم بعدم صدق وانطباق حد الزوجية على العدد لا يلازم العلم بانطباق حد الفردية عليه، بل يمكن أن يجتمع مع الجهل بحد الفردية أيضا، فكيف للشيخ أن يحصر فقدان حد الزوج بوجود حد الفرد؟

ولكننا نقول: لا يخفى على هذا القائل أن القياس الاستثنائي المذكور قد صُدِّر بمانعة خلو (هذا العدد إما زوج وإما فرد)، فلا يمكن أن يكون سلب حد الزوجية في مانعة الخلو هذه إلا بعد إثبات حد الفردية وتقدمه عليه، فما لا يصدق عليه ماهية الزوجية ماهيته الفردية حصرا، بل إنما كان عدم صدق الزوجية للعلم بالفردية.

وعلى أية حال فمن بديهيات القياس هو تأخر النتيجة عن المقدمات. فإذا كانت النتيجة متقدمة **((فيكون هذا القياس))** لغويا **((مما لا فائدة فيه))** على الإطلاق؛ **((لأنه ينتج ما قد عُلم قبل الاستثناء))**، أي العلم بما هو معلوم، وهو تحصيل للحاصل. ومثله لا يستحق أن يكون قياسا لتصل النوبة للبحث عن برهانيته.

بل يمكن القول بوجود محذور آخر يترتب على تقدم النتيجة ألا وهو

تقدم الشيء على نفسه، أي تقدم النتيجة على النتيجة.

نعم ((**إنما يفيد من القياس الاستثنائي ما ينتج ما يعلم بعد الاستثناء**)) وليس قبله.

وقد قصد الشيخ في هذا الاستدراك القياس الاستثنائي في ناحية الإيجاب والوضع؛ فلو أننا قلنا: (العدد إما زوج وإما فرد ولكنه زوج فهو ليس بفرد) أو قلنا: (العدد إما زوج وإما فرد ولكنه فرد فهو ليس بزوج)، فإن هذا القياس الاستثنائي ونظائره من براهين التلازم ـ الإن المطلق ـ تفيد اليقين بالمعنى الأخص.

فتحصّل مما تقدم اندفاع الإشكالين المزعومين، وسلامة القاعدة من جميع المحاذير السابقة.

قال الشيخ: ((**وأما قياس الخَلف فإنما يفيد برهان الإن، لأنه يبيّن صدق شيء بكذب نقيضه لإيجابه المحلل.**

**وهذه كلها بأمور خارجة، لكنه في قوّته أن يعود إلى المستقيم، فيكون منه ما في قوته أن يكون برهانا**)).

ورد في شرح منطق الإشارات[1] أن الصحيح في لفظ هذا القياس هو

---

(١) قال المحقق في شرح الإشارات / ج١ / ص٢٨٤: «والخلف اسم للشيء الرديء والمحال، ولذلك سمي القياس به. وهذا التفسير أشبه مما يقال إنه سُمِّي به لأنه يأتي المطلوب من خلفه، أي من ورائه الذي هو نقيضه. وهذا قد ذكره الشيخ في مواضع أخر، وهو يقابل المستقيم».

الخَلف بفتح الخاء دون ضمّها، إذ الخُلف بالضم لا يكون إلا في المواعيد ولا موعد في البين يُخالف، أما الخَلف بالفتح فيطلق عندهم ويُراد به أحد معنين: إما الفساد أو السلوك إلى المطلوب من الخَلف، وليس من الأمام. وهذا أقرب في توجيه تسميته بالخَلف، وبأنه قياس غير مستقيم.

كيفما كان، فزبدة هذا القياس هي أننا إذا بنينا على نقيض المطلوب يلزم خلاف الفرض فيثبت المطلوب، وذلك يكون في قياسين: قياس اقتراني شرطي وقياس استثنائي.

أما الأول فصغراه شرطية متصلة وكبراه حملية بيِّنة أو مبيَّنة، كأن تقول:

(لو لم يكن أب) «وهو المطلوب» (فليس أب) «نقيض المطلوب» «الصغرى»

و(ج ب) «الكبرى»

إذاً ليس (أ ج) «النتيجة»

هذه النتيجة هي المحال الذي يلزم من ضم الحملية الصحيحة إلى الشرطية المتصلة، وأما الثاني فمقدَّمه نقيض المطلوب وتاليه نتيجة الأول، فنقول:

(لو كان ليس أ ب لكان ليس أ ج). والتالي باطل، فالمقدم مثله.

وعليه يكون المطلوب (أ ب) صحيحا.

هذا هو قياس الخَلف بإختصار.

أراد الشيخ هنا أن يبيّن أنه يفيد برهانا إنيّا تلازميا؛ ((**لأنه يبيّن صدق**

**شـــيء))** مطلـوب **((يكـــذب نقيضـــه لإيجابـــه))** ـ لإيجـاب النقـيض ـ **((المحال))**.

فالمحال يستلزم بطلان نقيض المطلوب، وبطلان النقـيض يسـتلزم صـحة المطلوب وصدقه. **((وهذه كلها بأمور خارجة))** عن المطلوب؛ لخروجها عن القياس المستقيم الذي يفيد المطلوب، فهي متعلّقة بنقيضه، ولا ربط لهـا بذات المطلوب.

ثم إنه يمكن ردَّ قياس الخَلف هذا إلى المسـتقيم، وذلـك بـاقتران نقـيض المحال مع كبرى القياس الاقتراني الحملية ـ البيِّنية أو المبيَّنـة ـ ليحصـل مـن هذا الاقتران قياس من الشكل الأول، حاصله:

(أ ج) «نقيض المحال»

و(ج ب) «الحملية الصحيحة»

إذاً (أ ب) «المطلوب».

فالشيخ بعد أن بيّن إمكان رد قياس الخلف إلى مستقيم نبّه إلى أنه يمكن أن يكون في بعـض المـواد برهانـا لميّـا كمـا فـي موردنـا هـذا؛ إذ صـار مـن الشكل الأول وأنتج موجبة كلية. ومرد ذلك إلى كون المطلوب موجبا، فلـو كان سالبا، كأن تقول في صغرى الاقتراني الشرطي:

(لو لم يكن ليس أ ب فـ أ ب)، ففـي رد قيـاس الخلـف المشـتمل علـى هذه الشرطية المتصلة إلى مستقيم سنحصل على قيـاس مـن الشـكل الثـاني، ينتج سالبة. وحينئذ لن يكون برهانا لمّيا، فاللمي لا ينتج إلا موجبة كلية.

هذا ما نبّه إليه الشيخ في قولـه: ((**فيكون منه ما فـي قوتـه أن يكـون برهانا**))؛ إذ لا يخفى كون ((**من**)) ها هنا تبعيضية.

وخلاصة ما أفاده الشيخ هنا هو أن قياس الخَلف برهان إني مطلق، يرجع إلى قياس مستقيم بالبيان السابق، ثم في بعض موارد الاستقامة يكون برهانا لميّا كما بيّنا.

قال الشيخ: ((**وبعد هذا كله فيجب أن يعلم أنه لا يكفي في اليقـين التام الدائم أن يكون الأوسط علة لوجود الأكبر في الأصغر فقط، وأن يعلم أن أكثر الأمثلة الموردة في التعليم الأول المقتصـرة علـى هـذا القدر إنما أوردت على سبيل المسامحة، مثل حال الشـجر، وعـرض ورقه، وجفـاف الرطوبـة، والانتشـار، وحـال القمـر وسـتر الأرض والكسوف.**

**وذلك لأنه إذا كان الأوسط ليس دائم الوجـود للأصـغر، فإنـه لا يجب أن يدوم ما يوجبه وما هو علة له، فإن كان علة فيكون ما يفيده من اليقين إنما يفيده وقتا ما**)).

بعـد عـرض القاعـدة المزبـورة ودفـع مـا ورد عليهـا مـن إشـكالات واعتراضات، أراد الشيخ هنا أن يدفع ما قد يُتوهَّم من إمكان الاكتفاء بهـذه القاعدة في برهان اللم لتحصيل اليقين بـالمعنى الأخص، وذلـك بـأن يقـال: «بما أن اليقين في ذوات الأسباب لا يكون إلا عن طريق أسبابها، فلا حاجة حينئذ لأكثر من أن يكون الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر».

فالشيخ ينبّه إلى عدم إمكان الاكتفاء بذلك، وإلى الحاجة لعدم الانفكاك بين الأصغر والأوسط أيضا. فلا يكفي أن يكون الأوسط علة لثبوت النتيجة فقط؛ ((**وذلك لأنه إذا كان الأوسط ليس دائم الوجود**)) والثبوت ((**للأصغر**)) ـ فمع كونه علة للنتيجة، ولكن بينه وبين الأصغر انفكاك، وعدم ثبات ـ ((**فإنه لا يجب أن يدوم ما يوجبه**)) هو ((**وما هو علة له**))، أي معلوله وهو ثبوت الأكبر للأصغر.

فإن موضوع العلة ـ أي الأساس الذي تقوم عليه، وهو الصغرى فيما نحن فيه؛ لأن ثبوت الأوسط للأصغر هو أساس علية الأوسط لثبوت الأكبر للأصغر ـ إذا انتفى انتفت العلة وإذا انتفت العلة انتفى معلولها؛ لأنه قد شك في انتفاء علية الأوسط لثبوت الأكبر للأصغر بانتفاء ثبوت الأوسط للأصغر.

ولك أن تقول بعبارة واحدة: إذا انتفت الصغرى انتفت النتيجة.

وعلى هذا ((**فإن كان**)) الأوسط ((**علة**)) ثم انتفى عن الأصغر، ((**فيكون ما يفيده من اليقين إنما يفيده وقتا ما**)) لا دائما، والحال أنه لابد أن يفيد اليقين الدائم. فالاكتفاء بعلية الأوسط ليس في محلّه، بل لابد مع ذلك من عدم انفكاكه عن الأصغر أيضا.

وهنا لابد أنك تتساءل عن كيفية الانفكاك، فكيف تفارق إحدى حاشيتي القضية الأخرى؟ وفي جواب تساؤلك هذا نقول: اعلم أن الانفكاك بين الحاشيتين إما أن يكون في جانب المحمول؛ أي أن المحمول هو الذي ينفك عن الموضوع، وإما أن يكون في جانب الموضوع، وذلك بانفكاك

الموضوع عن المحمول. وكلا النحوين يستلزمان سقوط القضية وانتفاءها.

أما النحو الأول فمورده القضايا غير اليقينية، ولا كلام لنا فيها هنا، فهي خلاف الفرض. وأما الثاني فمورده القضايا الجزئية، وهي ما عناه الشيخ في هذا التنبيه، فالجزئيات متغيّرة غير ثابتة، ومؤقتة زائلة غير دائمة، لذلك لم يقم فيها برهان.

من هنا دفع الشيخ توهما آخر قد يكون السبب في التوهم الأول؛ ذلك ((**أن أكثر الأمثلة الموردة في التعليم الأول المقتصرة على هذا القدر**)) فقط ـ أي الاكتفاء بأن يكون الأوسط علة للنتيجة ـ ((**إنما أوردت على سبيل المسامحة**)) والتسهيل على المتعلم، ((**مثل حال الشجر وعرض ورقه**)) بأن تقول: (هذه الشجرة رطبة وكل شجرة رطبة عريضة الورق)، ((**و**)) مثل حال ((**جفاف الرطوبة، والانتشار**)) بأن تقول: (هذه الشجرة جافةوكل شجرة جافة يسقط ورقها)، ((**و**)) كذا ((**حال القمر وستر الأرض والكسوف**)) بأن تقول: (هذا القمر توسطت الأرض بينه وبين الشمس وكل ما كان كذلك كان منكسفا)، إلى غير ذلك مما أورد المعلم الأول من أمثلة.

وفي المحصّلة لابد لنا من أمرين في برهان اللم؛ الأول هو علية الأوسط للنتيجة، والثاني هو دوام الصغرى وثباتها.

ثم في ختام شرح هذه الفقرة لا بأس بالتعقيب عليها بما يمكن الاحتيال به لبرهانية الجزئي، إذ قد يقول قائل: لنا أن نحتال على ذلك بحيلتين:

الحيلة الأولى: أن نقيّد الجزئي بالوجود؛ أي أن نشترط وجوده حال الحكم عليه، كأن نقول: (هذه الشجرة رطبة ما دامت موجودة وكل ما كان كذلك كان عريض الورق فهذه الشجرة عريضة الورق)، أو نقول: (زيد حي ما دام موجودا وكل ما كان كذلك كان ماشيا فزيد ماش إذاً)، فإن هكذا نوع من الأقيسة براهين دائمية ثابتة لا يمكن لليقين الحاصل فيها أن يتزلزل.

وتعليقنا على هذا الكلام هو أن نقول: لا نسلم ببرهانيتها؛ لأن من شرط البرهان أن يكون المحمول ذاتيا للموضوع ليكون موجبا للنتيجة بالذات، ولامعنى لكون المحمول ذاتيا للجزئي المتغير، بل إنما يكون كذلك للطبيعة الكلية الثابتة، فهي براهين للجزئي بالعرض لا بالذات.

ويمكن أن نسلم جدلا ببرهانيتها لأنها تفيد اليقين بالمعنى الأخص، إلا أنها براهين من الدرجة الثانية لعدم فعلية نتائجها، فلو سألتك عن زيد المذكور أهو الآن ماش أم غير ماشي؟ فلن يكون جوابك إلا الجهل بحاله، أي بـ(لا أدري)، لأن مشي زيد مشروط ومعلّق على وجوده، فما لم يحرز وجوده لا يمكن القطع بمشيه.

فقياس من هذا القبيل برهان إذاً، إلا أنه من الدرجة الثانية لأنه؛ تقديري وليس فعليا.

الحيلة الثانية: أن نأخذ الزمان في الموضوع كأن نقول: (أرسطو تلميذ أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد)، فهذه القضية أزلية أبدية وفعلية أيضا، وهي من قبيل علم الباري بالجزيئات، وذلك بالعلم بالجزئي المتغيّر

بنحو ثابت، كما هو محقق في محلّه[1].

وتعليقنا هنا هو أن هذه المسألة خارجة تخصصا عما نحن فيه، إذ سبق وأن قلنا بأن ما لا برهان فيه هو المتغيّر، فإذا كنا قد رفضنا برهانية الجزئي فإن ذلك لاشتماله على حيثية التغيّر، ومع إمكان التخلّص منها لا يبقى في الجزئي أي مشكلة.

ثم لا ينبغي الخلط بين مقامين مختلفين للبرهان: الأول هو البرهان بما هو برهان، والثاني هو استعمال البرهان.

فلا يمكن للبرهان بحد ذاته أن يجري في الجزيئات المتغيّرة، ومع إمكان التحايل عليها وجعلها ثابتة تصبح برهانية، إلا أنه مع ذلك لا يصح استعمال البراهين الجزئية في العلوم لاقتضاء العلوم كلية قوانينها.

ولعل هذا هو سبب توهم البعض إمكان جريان البرهان في الجزيئات؛ بأن خروج الجزئي عن حريم العلم هو ما يقتضيه العلم من كلية قوانينه، وإلا فلا مانع من برهانية الجزئي، غاية الأمر أنه لا يكون علميا.

غافلين بذلك عن العلة الأساسية في استبعاد الجزئي عن حريم البرهان وهي التغيّر، وكون البرهان عليه بالعرض لا بالذات.

ثم قد تبيّن من هذا أن شرط الكلية في البرهان من اقتضاء العلم، فتنبّه.

قال الشيخ: ((**ولقائل أن يقول: فكيف يكون حال الأصغر من**

---

(١) «أجوبة المسائل النصيرية» / ص٤٤ ـ ٤٥. و«شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» / ج٣ / ص٣١٥ ـ ٣١٦.

**الأوسط في البراهين؟**

**فنقول: يجوز أن يكون الأصغر علة للأوسط تقتضيه لذاتها، بلا توسط علة اقتضاء النوع لخواصه المنبعثة عنه انبعاثا أوليا. لكن الأوسط علة لا للأصغر في ذاته، بل في بعض أحكامه وخواصه التي هي تابعة للأوسط، مثل «كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين»، إذا جعلناه الأوسط وفرضنا أنه كذلك بالقياس إلى الأصغر، وليكن الأكبر«كون زوايا المثلث نصف زوايا المربع».**

**ويجوز أن يكون الأصغر من خواص الأوسط التي يقتضيها الأوسط، ثم الأوسط علة لحكم يقارن الأصغر. وأما كيف يكون الأكبر والأصغر معا لازمين لشيء، وليس أحدهما علة تقتضي الآخر، فقد علمت الوجه فيه. وأما قياس الأكبر من الأوسط فما علمت)).**

لقد أخذت العلاقة بين الأوسط والأكبر حيّزا مهما فيما تقدم من أبحاث، إذ خلصنا في كبرى البرهان إلى أن الأوسط إما أن يكون علة لثبوت الأكبر للأصغر ـ سواء أكان مع ذلك علة للأكبر في نفسه أم كان معلولا له كذلك ـ وإما أن يكون والأكبر من العوارض الذاتية للأصغر.

فعلى الأول يكون البرهان لميّا، وعلى الثاني يكون إنيّا مطلقا كما بات واضحا لديك.

وبعد كل ذلك فإن من حق المتعلم أن يسأل الشيخ عن العلاقة القائمة بين الأصغر والأوسط التي لم يخل شرحنا السابق من التعرض لها.

وها هو هنا يذكر نحوين من هذه العلاقة دون التعرض لنحو ثالث ما كان ينبغي إغفاله؛ فإليك هي:

الأول: ـ الذي لم يتعّرض له الشيخ في هذه العبارة ـ أن يكون الأوسط مقوّما للأصغر، كأن تقول في صغرى برهانك: (الإنسان ناطق)، فالناطقية فصل الإنسان المقوِّم له.

الثاني: أن يكون الأوسط من العوارض الذاتية الاقتضائية للأصغر، أي عندما ((**يكون الأصغر علة للأوسط تقتضيه لذاتها**))، كاقتضاء الناطقية للتعجب ((**بلا توسط علة**))، فهو من قبيل ((**اقتضاء النوع لخواصه المنبعثة عنه انبعاثا أوليا**))، ثم بعد ذلك يُثبت الأوسط ما يقتضيه هو من توابع ولوازم ذاتية للأصغر، فيكون البرهان الحاصل في هذه الحالة برهان لم، كأن تقول: (الإنسان متعجب، والمتعجب ضاحك، فالإنسان ضاحك)[1]. فكما أن الإنسان علة تقتضي التعجب لذاتها، كذا التعجب علة تقتضي الضحك لذاتها.

فالأصغر علة للأوسط و((**لكن الأوسط**)) في الوقت ذاته ((**علة**))

---

(١) إن قلت: لا يخفى أن الصغرى خلاف فرضنا، فالتعجب لا يثبت للإنسان بلا واسطة بل إن واسطته هي الناطقية.

ثم إن ما ذكر سابقا من اقتضاء الناطقية للتعجب وإن كان بلا واسطة، ولكنه ليس اقتضاء النوع لخواصه.

قلنا: إن المقصود من الواسطة هنا هو الواسطة الخارجية كما بينا، والتعجب انفعال عقلي، وهو للناطق من حيث هو حيوان، فهو مقتضى النوع.

أيضا، إلا أنه ((**لا للأصغر في ذاته، بل في**)) غيره، كما بيّنا سابقا؛ أي في ((**بعض أحكامه وخواصه التي هي**)) لوازم ذاتية ((**تابعة للأوسط**)).

ثم إن الشيخ مثّل لذلك بما حاصله:

(زوايا المثلث مساوية لقائمتين والقائمتان نصف زوايا المربع فزوايا المثلث نصف زوايا المربع)؛ إذ لا يخفى أن مجموع زوايا المربع هي (٣٦٠ درجة)، والقائمتان نصفها أي (١٨٠ درجة).

فالذي يريده الشيخ من هذا المثال هو أن المثلث اقتضى كون زواياه تساوي قائمتين، ولم تقتض القائمتان المثلث، لكن مساواة زوياه للقائمتين اقتضت أن تكون زوايا المثلث نصف زوايا المربع.

إلا أن مثال الشيخ هذا موضع تأمّل؛ لأن كون المثلث يساوي قائمتين، وكونه يساوي نصف زوايا المربع من لوازمه الذاتية غير الاقتضائية، فلا المثلث يقتضي القائمتين، ولا القائمتان تقتضيان نصف زوايا المربع، لتكون لازما ذاتيا لها، بل إن كلا الأمرين لازم للأصغر، ولا علية ولا معلولية في البين فيكون برهان تلازم.

الثالث: أن يكون كل من الأصغر والأكبر لوازم ذاتية اقتضائية للأوسط، وذلك فيما لو كان ((**الأصغر من خواص الأوسط التي يقتضيها الأوسط**))، فيكون علة للأصغر تقتضيه لذاتها، ((**ثم الأوسط علة**)) أيضا ((**لحكم يقارن الأصغر**))، أي علة للأكبر الذي يثبت للأصغر.

((**أما**)) ما قد يرد من أنه ((**كيف يكون الأكبر والأصغر معا لازمين**

**لشيء واحد))** مع أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؟ **((وليس أحدهما علة تقتضي الآخر))** لنتحرّز بذلك من مخالفة القاعدة الفلسفية المذكورة، **((فقد علمت الوجه فيه))** من أنه بحث فلسفي لا شأن للمنطق به.

ولاندري لماذا عاد الشيخ ليتحدّث عما تقدم من علاقة بين الأوسط والأكبر، ثم ما السر في إغفاله النحو الأول من العلاقة بين الأصغر والأوسط. فما يهمنا هنا باختصار هو أن يكون أحدهما ذاتيا للآخر. ونقصد بالذاتي ذاتي باب البرهان، الذي يشمل ما كان مقوّما وما كان عرضا ذاتيا[1]، وبهذا يتم استيفاء القول في «مراعاة نسب حدود البرهان».

قال الشيخ: **((ولكن لقائل أن يقول: إنه إذا ثبت حكم على الأصغر فصحت النتيجة، فأردنا أن نجعلها كبرى قياس ما، فكيف يكون ذلك القياس في إفادة اليقين؟**

**فنقول: إن الأصغر إذا صار أوسط، وقد صار الأكبر بيّنا له بعلة، فقد صارت تلك العلة بعينها علة لكل ما يوصف بالأصغر، فقد صارت علة أيضا للأصغر الثاني، إلا أنها علة للأصغر الثاني بواسطة، وللأول بغير واسطة.**

**وليس برهان اللم هو الذي يعطي العلة القريبة بالفعل فقط، بل هو برهان لم، وإن لم يفعل ذلك بعد أن يكون إنما يبيّن ما يبيّن بالعلة**

---

(١) فالصحيح بناءا على ذلك وجود نحوين من العلاقة فقط، تارة يكونان في جانب الأصغر وأخرى في جانب الأوسط.

**واليقين، وكان ينحل البيان فيه إلى العلـل. والـذي سـنقوله مـن أن البرهان إذا أعطى العلة البعيدة من الحد الأكبر لم يكن برهان لم، فهو أن يكون مثلا الحد الأصغر «ج»، والحد الأوسط «ب»، والحد الأكبـر «أ». لكن «ب» ليس علة قريبة لكون «ج أ»، إنما هو علة لذلك لأجل أنه «د». وإذا أعطينا أن «ب أ» لم يخل إما أن يكون يقينـا لنـا أن «ب أ»، ومقبولا عندنا أو لا يكون. فإن لم يكن مقبولا لم يكن هذا القياس برهانا، فضلا عن أن يكون برهان إن، وإن كان مقبولا لا من جهة «د» لم يكن يقينا بأن «كل ب أ» يقينا تاما، وكان إنتاجنـا أن «كـل ج أ»؛ لأنه «ب» غير متيقن يقينا دائما تاما. فأما إذا كان قد تقدم العلـم بـأن «كل ب أ» لأجل أن «د أ»، أو تأخر فعُلِم ذلك، فإن البرهان حينئـذ لا يكون برهان إن مجردا)).**

يشير الشيخ في ختام هذا الفصل إلى أن ما قلناه في البرهان اللمي مـن أن أوسطه علة للنتيجة لم نقصد به خصوص العلـة القريبـة فحسـب، بـل مـا هـو أعم منها، أي أن العلة حتى لو كانت بعيدة يتحقق البرهان اللمي.

وذلك إنما يكون فيما لو وجد برهان مركـب مـن برهـانين، الأوسـط فـي أولهما علة قريبـة لنتيجتـه بعيـدة لنتيجـة الثـاني، بجعـل نتيجـة القيـاس الأول كبرى للقياس الثاني، ومثال ذلك:

(الناطق متعجّب وكل متعجـب ضـاحك فالنـاطق ضـاحك). فهـذا برهـان لمي كان المتعجب فيه علة لثبوت الضحك للناطق، ثم تؤخذ نتيجته وتوضع

في برهان لمي آخر حاصله (الإنسان ناطق وكل ناطق ضاحك فالإنسان ضاحك)، فإن المتعجّب علة قريبة لنتيجة الأول، وبعيدة لنتيجة الثاني، ومع ذلك كان الثاني لميا.

ولو أردنا صياغة ذلك بالكيفية التي فعلها الشيخ في المتن لقلنا في أول هذين القياسين: (ب د وكل د أ إذاً كل ب أ)، وفي ثانيهما: (ج ب وكل ب أ إذاً كل جـ أ)، فإن ((**الأصغر**)) (ب) ((**إذا صار أوسط**)) ـ وذلك في كبرى القياس الثاني، وهي (كل ب أ) ـ ((**وقد صار الأكبر**)) (أ) ((**بيّنا له**)) ـ أي لـ ب ـ ((**بعلة**)) هي (د) في القياس الأول ((**فقد صارت تلك العلة بعينها علة**)) في ثبوت الأكبر (أ) ((**لكل ما يوصف بالأصغر**)) (ب)، ومن جملة ما يوصف بـ (ب) هو (ج) الحد الأصغر في القياس الثاني.

((**فقد صارت**)) (د) ((**علة أيضا**)) لثبوت الأكبر ((**للأصغر الثاني، إلا أنها علة للأصغر الثاني بواسطة**)) (ب) ((**وللأول بغير واسطة**)). هذا، ويمكن أن يكون اللم بعدة وسائط وليس بواسطة واحدة فحسب.

فلم تكن علية الأوسط في برهان اللم محصورة بالعلة ((**القريبة بالفعل فقط، بل**)) إن البرهان ((**هو برهان لم وإن لم يفعل ذلك**)) بأن كان يعطي العلة البعيدة، بما أنه ((**يبيّن ما يبيّن بالعلة واليقين**)) دون أي خفاء فيها، وذلك بأن ((**كان ينحل البيان فيه إلى علل**))، ففي الأول وسّطنا المتعجب، وفي الثاني الناطق.

ولا بأس بالإشارة هنا إلى أن الشيخ اقتصر على جعل نتيجة الأول كبرى

للثاني مع إمكان جعلها صغرى له، كـأن تقـول: (الإنسـان نـاطق وكـل نـاطق متعجب فالإنسان متعجب)، ثـم تأخـذ نتيجـة هـذا البرهـان اللمـي، وتضـعها صغرى لمي آخر حاصله (الإنسان متعجب وكل متعجب ضـاحك فالإنسـان ضاحك).

ثم إن الشيخ في قولـه ((**ينحل البيان منه إلى علل**)) يسـتبق الـرد علـى الشبهة الآتية بعد هذا القول مباشرة، فقد يقال بوجـود تنـاف بـين مـا ذكـره الشيخ هنا من إمكان اللم في العلل البعيدة، وما سيأتي منه ((**من أن البرهان إذا أعطى العلة البعيدة من الحد الأكبر لم يكن برهان لـم**))، إذ كيـف يسمح هنا بكون الأوسط علة بعيدة للنتيجة، ويمنـع مـن ذلـك فـي الأبحـاث القادمة؟

فيرد الشيخ بأن ما سيأتي لا نقصد به انحلال البرهان إلى قياسين طـوليين، بأن يكون أوسط أولهما علة قريبة لنتيجته، بعيدة لنتيجـة الآخـر مع وضـوح ذلك وبيانه، وإنما نقصد عدم انحلال البرهـان إلـى قياسـين، بـل بقـاءه قياسـا واحدا فقط، مع كون الأوسط علة بعيدة للنتيجة.

فإن سر عدم انحلال هكذا برهـان هـو خفـاء عليـة الأوسـط للنتيجـة، أي خفاء الكبـرى، كـأن تقـول: (الإنسـان نـاطق وكـل نـاطق ضـاحك فالإنسـان ضاحك)، فإن (كل ناطق ضاحك) لا تخلو من أمرين:

الأول: أن تكون يقينية مقبولة قد بُيِّنت بعلتها التي هـي التعجـب، فحينئـذ يكون البرهان لميا منحلا إلى برهانين، كما علمت.

والثاني: أن لا تكون يقينية، وفي هذا احتمالان؛

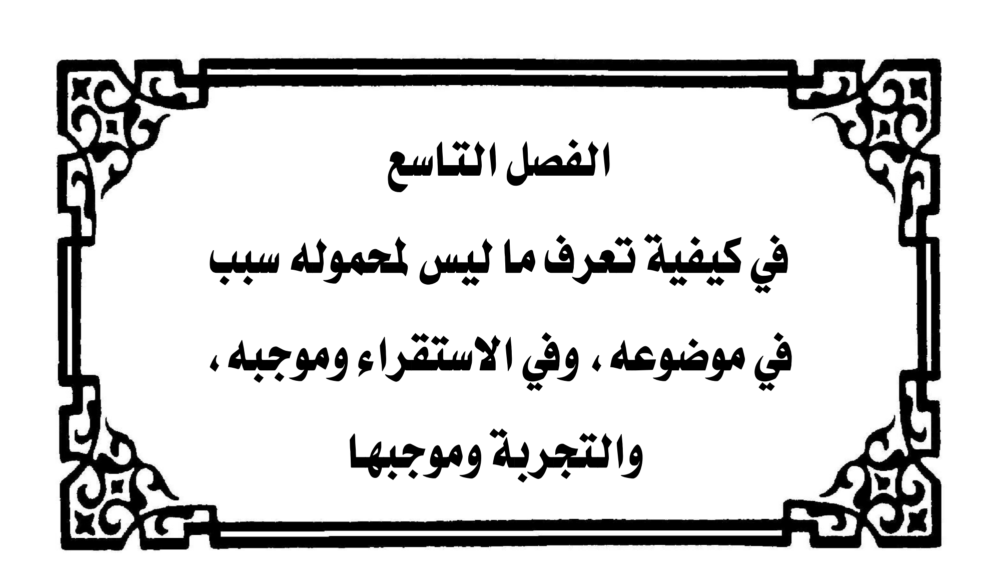
أولهما: أن لا تكون مبيّنة بأي وجه، فلا ينعقد حينئذ قياس فضلا عن انعقاد برهان؛ إذ ما لم يُؤمّن مقام الإثبات لم يكن القياس قائما، وإذا انتفت صورة البرهان انتفى البرهان.

ثانيهما: أن تكون مقبولة قد بُيّنت بغير علتها، فإن القياس وإن كان ينعقد في مثل هذا، إلا أن البرهان لا تحقق له مع عدم اليقين بالمعنى الأخص. والشيء ما لم يُعلم من جهة سببه لا ينعقد منه يقين.

فتبيّن إذاً أنه لا تنافي بين كلامنا هنا وكلامنا فيما سيأتي.

ثم اعلم أنه لا فرق في العلم بعلة الكبرى (كل ناطق ضاحك) بين أن يكون متقدما سابقا على البرهان، كما مثّلنا، أو متأخرا لاحقا له، ((**فإن البرهان حينئذ لا يكون**)) قياسا محضا؛ لأن النتيجة قد ثبتت عن طريق علتها.

ثم إن الشيخ قد عبّر عن القياس في هذه العبارة بقوله ((**برهان إن**)) وتكرر ذلك منه مرتين، فلا يخفى أن المراد منه مجرّد مقام الإثبات؛ أي إثبات وجود محمول النتيجة لموضوعها، وهذا تعبير آخر عن القياس؛ لذلك يظهر عدم دقة ترقي الشيخ في قوله ((**لم يكن هذا القياس برهانا فضلا عن أن يكون برهان إن**))، إذ الصحيح ما ذكرناه في سياق الشرح.



# الفصل التاسع

# في كيفية تعرف ما ليس لمحموله سبب في موضوعه، وفي الاستقراء وموجبه، والتجربة وموجبها

قال الشيخ: **((ثم لسائل أن يسأل فيقول: إنه إذا لم يكن بين المحمول والموضوع سبب في نفس الوجود، فكيف تُبين النسبة بينهما ببيان؟**

**فنقول: إذا كان ذلك بيّنا بنفسه لا يحتاج إلى بيان، ويثبت فيه اليقين من جهة أن نسبة المحمول إلى الموضوع لذات الموضوع، فذات الموضوع يجب مواصلتها للمحمول. وقد علمت المواصلة ووجوبها من حيث وجبت، فالعلم الحاصل يقيني.**

**وإن لم يكن بيّنا بنفسه، فلا يمكن ألبتة أن يقع به علم يقيني غير زائل؛ لأنا إذا جعلنا المتوسط ما ليس بسبب لم يمكن أن يطلب به هذا العلم اليقيني، وإن جعلناه ما هو سبب فقد وسطنا سببا، وهذا محال إذا فرضنا أنه لا سبب. فيشبه أن تكون أمثال هذه بيّنة بنفسها كلها، أو يكون بيانها بالاستقراء)).**

المناسب قبل شرح هذه الفقرة التعرّض لمقدمة نرى أنها أوفى في إيصال بعض المصطلحات المستعملة هنا؛ إذ لا تخلو كلمات الشيخ من قصور ولذلك نقول:

إن ثبوت المحمول للموضوع في أي قضية لا يخرج ـ بالحصر العقلي ـ

عن نحوين؛ الأول أن لايكون لثبوته سبب، الثاني أن يكون له سبب.

أما ما كان فيه المحمول ثابتا للموضوع بلا سبب، فذلك عندما يكون ثابتا لذات الموضوع؛ إذ إنه يكون واجب الوجود والثبوت له حينئذ، فينتفي إمكان الثبوت وبالتالي احتياجه إلى سبب وعلة، لأن مناط الاحتياج إليها هو الامكان.

ولهذا النحو من الثبوت احتمالان؛ فإما أن يكون المحمول بيّن الثبوت للموضوع أو أن يكون غير بيّن الثبوت له. وأول هذين هو القضايا البديهية الأولية التي لا تقوم قائمة العلم والبرهان بدونها، كـ (الكل أعظم من الجزء) وغيرها، فهي مبدأ البرهان وأساسه.

وثانيهما هو القضايا التي تثبت ببرهان التلازم، فغير البيّن يثبت بالبيّن؛ أي أنه يثبت بواسطة في الإثبات دون الحاجة إلى واسطة في الثبوت؛ لأنه بحسب الفرض ثابت لذات الموضوع بلا سبب.

وأما ما كان المحمول فيه ثابتا للموضوع بسبب، فسببه إما أن يكون ذاتيا أو أن يكون اتفاقيا. والأول هو القضايا التي تكون موضوع قاعدة ذوات الأسباب، فتكون مما يثبت ببرهان اللم. وأما الثاني فهو القضايا التي لا سبيل للعلم بها بنحو كلي دائمي ألبتة، أي أن باب العلم البرهاني بها مسدود. ولابد من سبل معرفية أخرى غير البرهان للخوض فيها، وتحصيل العلم الجزئي المؤقت بها أو الظن، إذ لا أمل في اليقين بالمعنى الأخص في هكذا قضايا. وليس ذلك مجرّد اعتبار، فلا قابلية لها للبرهان، كما بات واضحا.

وهنا يتكشّف لنا رويدا رويدا ما اصطلحنا عليه منطقة فراغ العقل التي ألمحنا إليها في طي أبحاث الفصل السابق.

فالقضايا التي يكون المحمول ثابتا للموضوع فيها بسبب اتفاقي أحد مصاديق منطقة الفراغ هذه.

وعلى أية حال فقد تحصّل من هذه المقدمة أربعة أنحاء لثبوت المحمول للموضوع:

**الأول**: ما كان ثابتا لذات الموضوع بلا سبب، وكان بيّن الثبوت له.

**الثاني**: ما كان ثابتا لذات الموضوع بلا سبب أيضا، إلا أنه غير بيّن الثبوت له.

**الثالث**: ما كان ثابتا للموضوع بسبب ذاتي.

**الرابع**: ما كان ثابتا للموضوع بسبب اتفاقي[1].

---

(١) هذا الفصل من الأبحاث المعرفية الشريفة والمهمة التي لها دور هام في ترسيخ المنهج العقلي، ودفع الكثير من الشبهات التي يتخبّط فيها الصغير والكبير من أبناء بعض التيارات الفكرية المتصارعة في هذا العالم. فإن قرأت معالم حكومة العقل التي يطرحها الشيخ الرئيس في مجموع حكمته فستصل إلى نتيجة هامة، بل غاية هي غاية كل من يروم الكمال والحكمة ويسعى إليهما؛ لأنك ستكون حينها مرتب الذهن تعرف مواضع الأشياء، وتضعها فيها، وتنال بذلك صفة الحكمة من دون تكلّف وتحايل. فللتجربة موردها الخاص بها الذي تعجز عن ولوج غيره من الموارد، وللوحي حوزته التي لا يتخطاها، وستجد للعرفان في حياة الإنسان موضعه الذي لا ينبغي أن يتعداه، وللجدل مواده وغرضه وغايته التي لا يُسمح له بالخروج عنها، ثم البرهان لميا كان أم إنيا مطلقا لكل مقامه الخاص به. وهكذا كل يعمل في حريمه ويؤدي دوره في النظام الأصلح، نظام الحكمة والعناية الإلهية.

ولا يخفى أن كل ذلك تحت سلطان العقل وإدارته للنفس البشرية، فإن ابتعدت عنه وآثرت عدم الخضوع له وقعت في دوّامة الصراع والاضطراب بين أدوات المعرفة

ينبغي ـ قبل الدخول في شرح العبارة ـ بيان بعض المفرادت التي اشتمل عليها عنوان الفصل، فقد عنى الشيخ بقوله ((**ما ليس لمحموله سبب**)) خصوص السبب الذاتي، وهذا ما سيتضح لك عند شرح العبارة.

وأما قوله ((**موجَبه**)) و((**موجَبها**)) فقد أراد من ذلك نتيجة كل من الاستقراء والتجربة، أي ما يوجبه الاستقراء وتوجبه التجربة.

وسيأتي الفرق بينهما، وجدوى كل منهما في البرهان بشكل مفصّل.

أما العبارة التي بين يدينا؛ فمن حقك بعدما ذكر في الفصل السابق من أن ذوات الأسباب لا تعلم إلا بأسبابها أن تسأل عن القضايا التي لم يكن بين محمولها وموضوعها ((**سبب**)) ذاتي ((**في نفس الوجود**))، وكأنك تقول للشيخ: لقد أذعنت بالقاعدة المذكورة، ولكنني أريد أن أعرف كيف أتعامل مع فاقد السبب الذاتي، أيمكن أن يتعلّق به علم ويقين؟ وإن أمكن فكيف يكون ذلك؟وفي مقام الرد على هذا السؤال يعرض الشيخ الأنحاء المتصوّرة لثبوت المحمول للموضوع مُهمِلا أحد الأنحاء الأربعة الآنفة الذكر فيبدأ أولا بما كان بيِّن الثبوت مما لا سبب له؛ فإن كان المحمول ((**بيِّنا بنفسه**)) للموضوع فإنه ((**لا يحتاج إلى بيان**))، فما البيان في مثل هكذا مورد إلا تحصيلا للحاصل؛ وذلك لأن ثبوت المحمول إنما كان

---

المختلفة ومناهجها المتعددة، ولكان ذهنك مشوّشا مبعثرا تطغى فيه الفنون والمناهج بعضها على بعض، ويحيف الذهن حينئذ عن صراط العقل ليقود النفس البشرية بعد ذلك قوى أخرى، كالوهم والخيال.

((**لذات الموضوع، فذات الموضـوع يجـب مواصـلتها للمحمـول**)) وارتباطها بـه، ((**وقـد**)) فرضنا أنـك ((**علمـت**)) هـذه ((**المواصـلة**)) والارتباط ((**ووجوبها من حيث وجبت**)) بلا واسطة فـي الثبـوت، وإنمـا وجبت هذه المواصلة وهـذا الارتبـاط بـنفس الموضـوع، فثبـوت المحمـول حينئذ يكون ضروريا، ولا يكون ممكنا حتى يحتاج إلى علة وسبب.

وهنا أهمل الشيخ النحو الآخر مما لا سبب لـه، أي ما كـان مـن هـذه المحمـولات غير بـيّن الثبـوت للموضـوع فإنـه يـدخل فـي قولـه ((**فـذات الموضوع يجب مواصلتها للمحمـول**))؛ لأنها تفيـد عـدم الحاجـة إلـى سبب وعلة في الثبوت ليس أكثر، مع أنـه ذكـر خصـوص مـا كـان ((**بيّنـا بنفسه**)) وذكر أنه ((**لا يحتاج إلى بيان**)). وقد علمت أن غير البيّن ممـا لا سبب له يحتاج إلى بيان، ويكون بيانه ببرهان التلازم.

ثم لا يخفى أن ما يكون ثابتا لذات الموضـوع بيّنـا كـان أم غيـر بـيّن هـو ذاتي باب البرهان، أي ما يعم الذاتي المقـوّم والعـرض الـذاتي كمـا أسـلفنا، ((**فالعلم الحاصل**)) بما لا سبب له إذاً علـم ((**يقيني**)) بيّنـا كـان أو مبيّنـا، وقاعدة ذوات الأسباب في مثل هذا المورد من باب السالبة بانتفاء الموضوع كما مرّ في دفع أحد الاشكالات السابقة.

ثم يذكر الشـيخ ثانيـا مـا كـان ثبوتـه لسـبب، وذلـك ((**إن لـم يكـن**)) المحمول ((**بيّنا بنفسه**)) للموضوع بل بغيره، ((**فلا يمكن ألبتة أن يقع به علم يقيني غير زائل**))؛ إذ لا يخلو حال الغير هذا من أمرين:

الأول: أن نوسّط السبب الاتفاقي، وهذا لا ((**يمكن أن يطلب بـه هـذا العلـم اليقينـي**)) فـذوات الأسـباب لا تعلـم إلا بأسـبابها الذاتيـة، ولـيس الاتفاقية.

الثـاني: أن نوسّـط السـبب الـذاتي، وهـذا خـلاف الفـرض. فسؤالك فـي القضايا التي لم يكـن محمولهـا ثابتـا لموضـوعها بسـبب ذاتـي، وإلا لكانـت موضوعا لما أذعنت به، وهو قاعدة ذوات الأسباب.

ثم بات واضحا لديك أن مـراد الشـيخ مـن كلمـة ((**سـبب**)) خصـوص السبب الذاتي، لذلك انحصر نفي السبب في مثـل ((**ما ليس بسبب**)) و((**لا سبب**)) بنفس السبب الذاتي. وهذا يعنـي إرادة خصـوص السـبب الاتفـاقي منها؛ إذ لا كلام عما لا سبب له في هذا الفرض.

وفي الختام يمكن أن نذكر الأنحاء الأربعة بناءا على بيان الشيخ هذا، بمـا حاصله: إن ثبوت المحمول للموضـوع إمـا أن يكـون بسـبب ذاتـي أو أن لا يكون كذلك. والأول يقع به علم يقيني غير زائل ببرهان اللم، أما الثاني فإمـا أن يكون ثبوت المحمـول فيـه لا بسـبب أو أن يكـون بسـبب اتفـاقي. وأول هذين إما أن يكون بيّنا فـلا حاجـة لبيانـه أو أن يكـون مبيَّنـا بواسـطة برهـان التلازم. وهذا الفرع هو ما أهمله الشيخ، أما ثانيهمـا فـلا يقـع بـه علـم يقينـي ألبتة.

وفي المحصّلة فـإن الشـيخ يـرى أن القضـايا التـي لا سـبب ذاتـي لثبـوت محمولاتها لموضوعاتها إما أن تكون ((**بيّنة بنفسها**))، ولا حاجـة فـي مثـل

هذه لبيان؛ لأنها ستكون أولية بديهية ـ مهمِلا ما كان يحتاج منها لبرهان التلازم ـ أو أن تكون بسبب غير ذاتي فيكون ((**بيانها بالاستقراء**)).

فإن قيل: سيأتي من الشيخ ـ أثناء عرض الاستقراء كوسيلة للبيان ـ أنه احتمل أن يكون ثبوت المحمول للموضوع بلا سبب تارة، وبسبب تارة أخرى، لذلك كان الصحيح أن يشمل كلامنا كل قضية لا سبب ذاتي لثبوت محمولها لموضوعها، أعم من أن تكون بسبب اتفاقي وبلا سبب أصلا.

قلنا: إن كلام الشيخ في جميع الشقوق والتفريعات الآتية منصب حول ثبوت المحمول للموضوع الجزئي، لذلك تعرّض لكل ما يتصوّر من احتمالات في هذا الخصوص. بينما ادعى الشيخ الاستقراء وسيلة لبيان ما كان سببه اتفاقيا من محمولات الموضوع الكلي، فلا تغفل عن هذه النقطة المهمة كي لا تقع في لبس وشبهة.

قال الشيخ: ((**إلا أنه لا يخلو ــ إذا بُيِّن بالاستقراء ــ من أحد أمرين: وذلك لأنه إما أن يكون وجود نسبة المحمول إلى جزئيات الموضوع بيّنا بنفسه بلا سبب، إذ إنما يتبيّن الاستقراء بهذا النوع، وإما أن يكون وجود نسبة المحمول إلى جزئيات الموضوع في نفسه بسبب.**

**فإن كان بيّنا بنفسه في كل واحد منها، فإما أن يكون البيان بالحس فقط، وذلك لا يوجب الدوام ولا رفع أمر جائز الزوال، فلا يكون من تلك المقدمات يقين. وإما أن يكون بالعقل وهذا القسم غير جائز؛**

لأن هذا المحمول لا يجوز أن يكون ذاتيا بمعنى المقوم، فإنا سنبيّن بُعد أن الذاتي بمعنى المقوم غير مطلوب في الحقيقة، بل وجوده لما هو ذاتي له بيّن. وإما أن يكون عرضيا ـ ولا شك أنه يكون من الأعراض اللازمة لكلي يقال على الجزئيات، إذا صح حمله على الكل ـ فيكون هذا العرض لازما لشيء من المعاني الذاتية للجزئيات. فإن العرض الذي هذه صفته، هذا شأنه. وإذا كان كذلك كان حمله على كل جزئي لأجل معنى موجود له ولغيره من الذاتيات، فيكون ذلك ـ أي الذاتي ـ سببا عاما لوجود هذا العرض في الجزئيات، وفرضناه بلا سبب.

وإذا عُلِم من غير جهة ذلك السبب، لم يكن ذلك بعلم ضروري ولا يقين، فضلا عن بيّن بنفسه.

ويستحيل أن يكون عرضا للمعنى العام حتى يصح أن يكون مطلوبا، لكنه ذاتي لكل واحد من الجزئيات إلى آخرها؛ فإن الذاتي لجميع الجزئيات لا يصح أن يكون عرضيا للمعنى الكلي المساوي لها؛ لأنه ليس ثمة شيءمن موضوعات ذلك الكلي يعرض له ذلك الحمل بسلبه أو إيجابه. فإذا لم يكن عارضا لشيء منها، فكيف يكون عارضا لكلها؟ وعارض طبيعة الكلي عارض للكل، فإن الحركة بالإرادة لما كانت عرضا لازما لجنس الإنسان كانت عرضا للإنسان

ولكل نوع مع الإنسان. فقد بان أن نسبة المحمول في مثل ما كلامنا فيه تكون عرضية عامة، وتحتاج أن تبيّن في كل واحد من الجزئيات بسببه.

فقد بطل إذاً أن يكون استقراء جزئيات سببا في تصديقنا بما لا واسطة له تصديقا يقينيا، وأن يكون ذلك بيّنا في الجزئيات بنفسه.

وأما إن كان حال المحمول عند جزئيات الموضوع غير بيّن بنفسه، بل يمكن أن يبيّن ببيان، فذلك البيان إما أن يكون بيانا لا يوجب في كل واحد منها اليقين الحقيقي الذي نقصده، فكيف يوقع ما ليس يقينا اليقين الحقيقي الكلي الذي بعده؟ وإما أن يكون بيانا بالسبب ليوجب اليقين الحقيقي في كل واحد منها، فيجب أن تتفق في السبب كما قلنا، فيكون وجود السبب للمعنى الكلي أولا، وإذا كان السبب لا ينفع في المعنى الكلي فليس أيضا بنافع في الجزئي، وإذا نفع في الكلي فيكون النافع هو القياس عند ذلك لا الاستقراء.

وإما ألا يكون سبب هناك ألبتة، فيكون إما بيّنا بنفسه، وذلك مما قد أُبطِل، وإما استقراء آخر، وهذا مما يذهب بلا وقوف.

فقد بان أن ما لا سبب لنسبة محموله إلى موضوعه، فإما بيّن بنفسه وإما لا يبيّن ألبتة بيانا يقينيا بوجه قياسي)).

بعد أن ذكر الشيخ الاستقراء وسيلة لبيان ما كان سببه اتفاقيا استدرك موضّحا عدم إفادته اليقين في ذلك بوجه.

فإن الاستقراء ـ كما تعلم ـ هو تفحّص الجزئيات للوصول إلى حكم الكلي، وحينئذ ((**لا يخلو**)) حال المحمول ـ ((**إذا بُيّن**)) ثبوته للموضوع ((**بالاستقراء ــ من أحد أمرين:**))

أولهما: ((**أن يكون وجود نسبة المحمول إلى جزئيات الموضوع بيّنا بنفسه بلا سبب**))؛ فإن الجزئيات التي تخضع لعملية الفحص إما أن تكون بيّنة أو أن تكون غير بيّنة، والاستقراء لا يجري إلا فيما كان بيّنا من الجزئيات؛ أي لابد أن يكون محمول الموضوعات الجزئية المستقرءة واضح الثبوت لها؛ لكي يمكن حمله على الموضوع الكلي، لذلك عقّب الشيخ بقوله: ((**إذ إنما يتبيّن الاستقراء بهذا النوع**))، أي ما كان من المحمولات واضح الثبوت لجزئيه، بداهة أن تكون أحكام الجزئيات واضحة لتسري إلى الموضوع الكلي.

ثانيهما: ((**أن يكون وجود نسبة المحمول إلى جزئيات الموضوع في نفسه بسبب**))، وهذا ما سنرجىء الكلام عنه إلى أن نفرغ من سابقه.

أما الشق الأول، وهو ما إذا ((**كان**)) المحمول ((**بيّنا بنفسه في كل واحد**)) من الجزئيات، فملاك الوضوح والبيان هذا ـ الذي لمحمول الجزئيات في ثبوته لها، حال تفحّصها في الاستقراء ـ لا يخرج عن أحد أمرين: أولهما أن يكون ((**بالحس فقط**))، وثانيهما ((**أن يكون بالعقل**)).

فإن كان بالمشاهدة الحسية فإن ذلك إنما يكون في الجزئيات الحقيقية كـ (زيد وعمرو وبكر) مثلا، فتُثبِت، بعد رؤيتك هؤلاء يضحكون، حكما

كليا للإنسان بأنه ضاحك.

إلا أن الحس لا يمنع الخلاف فيما لم يُحَس، فإذا كنت قد رأيت زيدا وعمروا وبكرا يضحكون فماذا عن خالد وغيره من أفراد الإنسان؟ وكيف لك أن تثبت لهؤلاء الضحك مع أنك لم تر أحدا منهم؟

فلا يكون تفحّص الجزيئات بالحس مما ((**يوجب**)) في (كل إنسان ضاحك) وغيرها ((**الدوام**))، ولن يكون اليقين ـ لو تعلّق به ـ حينئذ ثابتا؛ إذ لا يمكن للحس ((**رفع أمر جائز الزوال**)) بأن يمنع من انفكاك الضحك عن الإنسان ويمنع من زوال ثبوته له، ((**فلا يكون من تلك المقدمات**)) المستقرءة حسّيا ((**يقين**)).

وإنما قيّد الشيخ الحس بقوله ((**فقط**))؛ لأن العقل إن اشترك مع الحس كان الحس مجرّد مبدأ للعقل، وكان فرضنا هو الشق الآتي. وأما ما إذا كان ملاك الوضوح هو التفحّص العقلي، فإن ذلك إنما يكون في الجزيئات الإضافية، كـ(الإنسان والفرس والبقر) مثلا؛ إذ لا حكم للعقل على الجزيئات الحقيقية، لذلك كان لابد من القول بأن المراد منها هو الجزيئات الإضافية.

فإنك تُثبِت بعد تفحّصك هذه الأنواع حكما كليا للحيوان بأنه حساس، إذ حكمت على الحيوان بما استقرأته عقليا من جزيئات إضافية مندرجة تحته، فوجدت كلا من الإنسان والفرس والبقر حساسا.

وهنا يبادر الشيخ إلى نفي جواز هذا القسم معللا ذلك بأن المحمول البيّن

بالتفحّص العقلي لا يخرج عن أحد احتمالين؛ فإما ((**أن يكون ذاتيا بمعنى**)) الإيساغوجي ((**المقوِّم**)) للطبيعة أو ذاتيا بمعنى العرض اللازم، ولا شيء ثالث وراءهما. فالبيِّن عقلا ما أُخِذ في حد موضوعه أو أُخِذ موضوعه في حده، وكلا هذين الاحتمالين باطل؛ أما الأول فلأنه لا يُطلب في البراهين ((**بل وجوده لما هو ذاتي له بيّن**)) لا يحتاج إلى بيان، وذلك أنك في المثال المذكور تريد أن تثبت من حساسية الإنسان والفرس والبقر أن الحيوان حساس في ذاته، ولو لم يكن بيّنا قبل ذلك لما كان للحيوان وجود حتى تثبت له شيئا، فأنْ تُثبت للحيوان أي شيء فرع تصوّرك له، وتصوّر الحيوان لا يكون إلا بتصوّر تمام ذاتياته ومن ذاتياته الحساسية، فلا معنى لأن تعود وتطلبها لغرض إثباتها له؛ إذ ليس ذلك إلا تحصيلا للحاصل.

وأما الثاني فكأن تستقرئ مشي الإنسان والفرس والبقر، ومن ثَمّ تحكم على الحيوان بأنه ماش، فالماشي عرض ذاتي للحيوان لازم له.

وفي بيان استقرائك العقلي هذا نقول: إن اكتشاف العقل المشي في هذه الأنواع إنما كان بسبب اشتمالها على شأنية المشي. فالإنسان ماش لاشتماله على مبدأ الحركة، والفرس والبقر كذلك لاشتمالها على هذا المبدأ. ((**فيكون هذا العرض**)) أي المشي ((**لازما لشيء**)) هذا الشيء هو مبدأ الحركة، فإنه ((**من المعاني الذاتية للجزئيات**)). وبما أن هذه الأنواع قد اشتملت على مبدأ الحركة، فلابد أن يكون جنسها وهو الحيوان قد اشتمل

عليه أيضا، وما إشتمل على هذا المبدأ كان ماشيا، ((**فإن العرض الذي هذه صفته**)) ـ وهي اللزوم لمبدأ ذاتي في معروضه الجزئي ـ ((**هذا شأنه**))، أي أن يكون لازما لهذا المبدأ الموجود في الكلي الذي ((**يقال على الجزئيات، إذا صح حمله على الكل**)) أي على جميعها[(١)].

فبسبب هذا المعنى الذاتي الذي اشتملت عليه هذه الأنواع المستقرءة صار المشي اللازم له لازما للطبيعة. ((**وإذا كان كذلك كان حمله على**)) بقية أنواع الطبيعة غير المستقرءة بسبب هذا المعنى الذاتي المشتملة عليه[(٢)].

فكان ما نحن فيه برهانا لميا ولم يكن استقراءا، أي أن مبدئية الحركة كانت ((**سببا عاما**)) كليا لثبوت المشي للطبيعة، ومن ثم لبقية الأنواع المندرجة تحتها. فليس حكمك على الحيوان بأنه ماش لأنك رأيت الإنسان والفرس والبقر يمشون، بل لأنك علمت أن هناك مبدأ للحركة مأخوذ في حد المشي، كان سببا في هذا الحكم، كأنك قلت: (الحيوان فيه مبدأ الحركة وكل ما كان كذلك كان ماشيا فالحيوان ماش إذاً). فقد كانت مبدئية الحركة سببا لثبوت العرض الذاتي لبقية أنواع الطبيعة، ((**و**)) قد

---

(١) ويمكن شرح هذه الجملة بما حاصله: أن يكون لازما لهذا المبدأ الموجود في الكلي الذي يقال على الجزئيات، إذا صح حمل هذا اللازم على كليّها.

(٢) وقد كان الأفضل في عبارة الشيخ هنا أن يقول: (لأجل معنى من الذاتيات موجود له) أي لهذا الجزئي الإضافي المستقرأ، (ولغيره) من الجزئيات الأخرى، فالجار والمجرور في (لأجل) متعلّقين بـ (معنى).

((**فرضناه**)) بيّنا بنفسه ((**بلا سبب**)) ذاتي.

((**وإذا**)) فرضت أنه قد ((**عُلِم من غير جهة ذلك السبب**)) بل بسبب آخر غير سببه الذاتي[1] فلا يكون قد تعلّق به علم ((**ضروري ولا يقين فضلا عن**)) أنه ((**بيّن بنفسه**)) كما فرضنا.

فإن قلت: لما لا يكون بيّنا بنفسه بلا سبب على أن يكون ذاتيا مقوّما للجزئيات الإضافية، و((**عرضا للمعنى العام**)) الكلي الذي تندرج تحته هذه الجزيئات؛ ((**حتى يصح أن يكون مطلوبا**))، وندفع بذلك غائلة اللغوية؟

وبعبارة أخرى: ما الإشكال في أن يكون المحمول مقوِّما للجزيئات، فتكون بذلك واضحة بيّنة بنفسها إلا أنه عرض ذاتي للكلي، فالعرض ليس كالمقوِّم؛ لأنه مما يطلب؟

قلت: إن ذلك مستحيل، فالذاتي ((**لجميع الجزيئات لا يصح أن يكون عرضيا للمعنى الكلي المساوي لها**))؛ لأن الذاتي لشيء ذاتي لما

---

(١) إن قلت: لابد من حمل هذه العبارة على مجهولية السبب وليس على السبب الاتفاقي، وإن لم يفد يقينا بالمعنى الأخص؛ لأنه في مقام التحرّز من مخالفة الفرض، وهي أن المحمول ثابت بلا سبب، فإن عاد وأثبته بسبب لم يكن لذلك معنى.
قلت: قد اتفقنا من بداية البحث أن السبب في كلام الشيخ هو خصوص السبب الذاتي، حتى في ثبوت المحمول للموضوع الجزئي، وعدم السبب هو عدم السبب الذاتي الأعم من السبب الاتفاقي وعدم السبب أصلا.

يساوي ذلك الشيء، والكلي مستوي النسبة إلى جميع الجزيئات التي تحته؛ إذ يصدق على جميعها. نعم، لو كان عارضا على الجزيئات كان عارضا على الكلي، ((**وليس ثمة شيء من موضوعات ذلك الكلي**)) الجزئية ((**يعرض له ذلك الحمل بسلبه أو إيجابه، فإذا لم يكن عارضا لشيء منها فكيف يكون عارضا لكلها؟**)).

أما قول الشيخ: ((**وليس ثمة شيء من موضوعات ذلك الكلي يعرض له ذلك الحمل بسلبه أو إيجابه**)). فهو بناءا على الفرض ـ وهو أنه ذاتي مقوم لها ـ فلايعرضها. وأصل الإشكال في أن هذا المحمول لوكان ذاتيا خاصا كالناطق للإنسان، ويعرض الذاتي العام كالحيوان، ماكان ذاتيا لجميع الجزئيات، وإن كان ذاتيا عاما كالحيوان فلايمكن أن يعرضه لاستلزام التناقض.

((**فقد بان أن**)) ثبوت المحمول لجزيئات الموضوع في هذا الفرض ـ وهو ما إذا كان ملاك الوضوح هو التفحّص العقلي ـ لا تفسير له إلا بأن يكون المحمول عرضا عاما ذاتيا، وكل عرضي معلل فإن عُلّل وبُيِّن كان لمّا، وإن لم يُبيّن لم يفد يقينا.

وحاصل ما أفاده الشيخ في هذا الشق ـ وهو ما إذا كان المحمول واضح الثبوت لجزيئات الموضوع ـ إن هذا الوضوح إما أن يكون بالحس، والحس لا يمنع الخلاف فيما لم يُحس، فلا يكون هناك يقين دائم ثابت.

وإما أن يكون بالعقل؛ فإن كان بيّنا وواضحا لأنه مقوِّم، فلا معنى لأنْ

يُطلب؛ لأنّ الذاتي المقوِّم لا يطلب ببرهان.

وإن كان كذلك؛ لأنه عرض ذاتي فلا يكون قد عُلم باستقراء، بل ببرهان لِم، ومن ثَم كان بسبب. فإن فرضت أنه عُلِم بغير سببه الذاتي لم يكن متعلّقا ليقين لتصل النوبة بعد ذلك إلى كونه بيّنا بنفسه، كما هو الفرض.

وإن قلت: إنه ذاتي للجزيئات؛ لذلك كان بيّنا لها إلا أنه عرضي للكلي، قلنا: يستحيل ذلك؛ لأن الذاتي لشيء ذاتي لما يساويه.

وأما الشق الثاني، وهو ما إذا ((**كان حال**)) ثبوت ((**المحمول عند جزيئات الموضوع غير بيّن بنفسه، بل يمكن أن يبيّن ببيان**)) فمن الطبيعي حينئذ أن نسأل عن هذا البيان؟

ولاستيعاب كل ما يُحتمل أن يكون جوابا لهذا السؤال نقول: إن ثبوت المحمول للموضوعات الجزئية إما أن يكون بسبب أو أن يكون بلا سبب، وبيان ثبوت المحمول الذي نسأل عنه بناءا على أول هذين الاحتمالين، إما أن يكون لعلمنا به من جهة سببه أو أن يكون للعلم به من غير جهة ذلك السبب، بل لسبب آخر.

فلا يكون البيان بناءا على هذا الأخير ـ ما كان لسبب آخر ـ مما ((**يوجب**)) في الجزيئات ويفيد ((**في كل واحد منها اليقين الحقيقي الذي نقصده**)) نحن الحكماء، وإن لم يكن بيان ثبوت المحمول في الجزيئات المستقرءة بيانا يفيد اليقين الحقيقي ((**فكيف يوقع ما ليس يقينا اليقين الحقيقي الكلي الذي بعده؟!**)) إذ لو لم تكن المقدمات يقينية لما

كانت نتيجتها يقينية، كما هو واضح.

وإن اخترت كون البيان من جهة السبب ((**ليوجب اليقين الحقيقي في كل واحد**)) من الجزيئات، فإن ذلك يعني أن البيان المذكور برهان لمي وليس استقراءا. ((**فيجب أن تتفق**)) وتشترك جميع الجزئيات في هذا ((**السبب، كما قلنا**)) ذلك في الحديث عن الشق الأول من كون اللازم للجزيئات لابد أن يكون لسبب عام، هو الذاتي المشترك بين جميع الجزيئات، وليس بين بعضها أو لأحدها فقط.

وهذا السبب العام هو للطبيعة الكلية أولا وبالذات، وللجزيئات ثانيا وبالتبع، أي أن ثبوت المحمول للموضوعات الجزئية كان بسبب المعنى الذاتي المشترك، وهذا المعنى ثابت للطبيعة أولا، فيكون المحمول قد ثبت للطبيعة أولا، ومنها لبقية ما اندرج تحتها من جزيئات.

فليس حكمك على الإنسان بأنه ضاحك لما رأيته في زيد وعمرو من ضحك، وإنما حكمت على بكر وخالد وغيرهما من أفراد الإنسان بالضحك مع عدم رؤيتك لهم؛ لأن الإنسان ضاحك. وكان الإنسان ضاحكا؛ لأنه متعجِّب. فالتعجب هو السبب في ثبوت الضحك ((**للمعنى الكلي أولا**))، ولجزيئات هذا المعنى الكلي ثانيا.

وعلى أية حال، فإن كان البيان من جهة السبب ـ والسبب للمعنى الكلي أولا كما بات واضحا ـ فإما أن لا يكون السبب نافعا في ثبوت المحمول للمعنى الكلي، فبالأولى أن لا يكون نافعا في ثبوته لجزيئاته، وإما أن يكون نافعا في

ثبوته للكلي فيكون حينئذ برهان لم، وليس استقراءا، أي أنه خلاف فرض أصل المسألة، ومثاله ما قد تم بيانه من سببية التعجب في ثبوت الضحك للإنسان.

وأما بناءا على الاحتمال الثاني من هذا الشق وهو أن يكون ثبوت المحمول للموضوعات الجزئية بلا سبب، فبيانه ووضوحه الذي نسأل عنه بناءا على هذا الاحتمال ((**إما**)) لكونه ((**بيّنا بنفسه**)) بلا سبب فهذا من جهة خلاف فرضنا لأننا نتحدث في الشق الثاني عن غير البيّن بنفسه. ويمكن أن يُبيّن ببيان، ومن جهة أخرى فإن هذا الفرع هو عين الشق الأول الذي تم إبطاله؛ من أنه إما أن يكون بيّنا بالحس أو أن يكون بيّنا بالعقل... إلى أخر ما مرّ سابقا.

((**وإما**)) أن يكون بيانه قد تم ((**باستقراء آخر**)) كاستقراء الكلي الذي نحن بصدده ـ فما أوصلنا إلى هنا هو احتمال العلم بالكلي من خلال الاستقراء، فلا يخفى عليك أصل المسألة ـ ((**وهذا**)) الفرع ((**مما يذهب**)) بنا ((**بلا وقوف**)) إلى ما لا نهاية؛ أي أنه باطل لاستلزمه التسلسل.

ثم نختم شرح هذه الفقرة بخلاصة ما ورد في الشق الثاني، أي في ما كان من محمولات الموضوعات الجزئية غير بيّنة الثبوت بنفسها، وإنما يمكن أن تُعلم وتبيّن ببيان. فإن ذلك العلم والبيان إما أن يكون بسبب، فإن علمته من غير جهة سببه فلا يفيد يقينا، وإن علمته من جهة سببه كان ذلك برهانا لمّيا ولم يكن استقراءا.

وإما أن يكون لا بسبب، فإن علمته لأنه بيِّن بنفسه، فهو خلاف الفرض

من جهة، وباطل في نفسه من جهة أخرى، وإن علمته باستقراء تسلسل ولم يتناه.

((**فقد بان أن ما لا سبب**)) ذاتي ((**لنسبة محموله إلى موضوعه**)) الكلي ((**فإما**)) أنه ((**بيّن بنفسه**)) بديهي أولي ـ مهمِلا الشيخ هنا ما كان يحتاج إلى برهان التلازم مما لا سبب ذاتي له ـ ((**وإما لا يبيّن ألبتة بيانا يقينا بوجه قياسي**)) برهاني.

وزبدة القول: إن ثبوت أي محمول لموضوعه إما أن يكون بيّنا واضحا؛ وذلك لأنه ثابت لذات الموضوع، فتكون القضية عندئذ بديهية، أو أن يكون غير بيّن؛ فإما أن يكون له سبب ذاتي، فإن كان ثابتا لذات الموضوع بلا سبب كان مما يُعلم ببرهان الإن، وإن كان ثابتا للموضوع بسبب اتفاقي لم يمكن العلم به ألبتة.

فأي مسألة علمية إن لم تكن بيّنة، ولا يمكن بيانها ببرهان، لا يمكن أن تبيّن بيانا علميا يقينيا؛ أي أن العلم منحصر في القضايا البديهية والبرهانية فقط.

ونكون بذلك قد وصلنا إلى ثلاثة أقسام للقضية، هي: القضية البديهية، والقضية البرهانية، والقسم الثالث هو القضية غير البرهانية التي تشكل منطقة الفراغ العقلي.

ولزيادة الفائدة نستطرد قائلين: إن القضايا التي لا يمكن أن يجري فيها البرهان هي ـ كما علمت ـ ما لم يكن محمولها ثابتا لذات الموضوع بلا

سبب، ولم يكن لمحمولها سبب ذاتي في ثبوته للموضوع، وإنما كان ثبوته بسبب اتفاقي.

هذا ما قد تم بيانه، وأما ما نريد توضيحه هنا فهو أن المرادَ من الأسبابِ الاتفاقيةِ العوارضُ الغريبةُ لطبيعة الموضوع الكلي، والقضايا المشتملةُ على العوارض الغريبة. وهذه على نحوين:

**الأول**: هو القضايا الشخصية، فإن العوارض الشخصية أو الصنفية[1] التي تشتمل عليها هذه القضايا من العوارض الغريبة للطبيعة الكلية النوعية، من ذلك مثلا الزيدية ـ زيدية زيد ـ فهي عرض غريب على الإنسانية، بداهة أنه لو لم يكن غريبا وكان ذاتيا لكان (كل إنسان زيد)؛ أي لانحصرت الإنسانية به.

فمن البديهي أن صيرورة الإنسان زيدا ليس لذات الإنسانية من حيث هي هي، وإنما لظروف خارجة عنها.

فالطبيعة الإنسانية لا تقتضي وجود زيد في الأعيان، وإن كانت تقبله كما تقبل أن تكون رجلا أبيض وإمرأة سمراء، وإلى ما هنالك من عوارض شخصية. فهي لا بشرط من هذه الناحية إلا أنها لا تقتضي شيئا من هذه العوارض.

ومن ذلك أيضا الذكورة والأنوثة، فهي عرض غريب على الإنسانية؛ إذ

(١) إن سألت: هل القضايا التي يكون محمولها من العوارض الصنفية تكون شخصية؟ أجبنا: نعم في حكم القضايا الشخصية، وإن كانت كلية؛ لأن الشخصية هنا في مقابل النوعية لا الكلية، أي بمعنى الفرد لا الجزئي.

لا تقتضي طبيعة الإنسانية بما هي هـي الأنوثـة مـثلا، وإلا لكـان كـل إنسـان أنثى، وهو كما ترى.

فـالعوارض الشخصـية والصـنفية عـوارض اتفاقيـة غريبـة للطبيعـة الكليـة النوعية، وما كان كذلك لا يدخل حريم البرهان بأي وجه.

ثم لا يخفى أن هذا وجه آخر من وجوه ما يقال من عدم جريان البرهـان في القضايا الشخصية، لو غضضنا النظر عن وجه التغيّر.

اللهم إلا أن يقتضي النوع ذلك كالباري سبحانه وتعالى؛ فـإن نوعـه ـ أي ذاتـه ـ منحصـر فـي شخصـه فسـرّ عـدم جريـان البرهـان فـي هكـذا قضـايا، وخروجها عن حريمه، بات واضحا لديك مما تقدم.

**الثاني**: هو القضايا الاعتبارية[١]، سواء أكانت أحكامـا شـرعية أو وضـعية أم كانت تعاليم أخلاقية، وكذا هي أعم من اعتبـار الشـارع أو اعتبـار غيـره، فسرّ وملاك عدم جريان البرهان في جميعها واحد.

وينبغي التنبّه هنا على أمرين:

**الأول**: أن السر الذي سنذكره في خروج هذه القضايا عن حريم البرهـان مبني على ما يعتقده العدلية من أن الأحكام تابعة للملاكـات[٢] الواقعيـة، أي أن لهذه القضايا أسبابا واقعية نفـس أمريـة ذاتيـة، فوجـوب الصـلاة وحرمـة

---

(١) وهي ما قابل القضايا الحقيقية، أي ما كان باختيارنا فلا تغفل عن مصطلح الحكماء فيها.

(٢) المصالح والمفاسد الواقعية النفس أمرية.

الخمر مثلا ليس محض اعتبار من الشارع، وإنما لعلة وسبب أدّيا إلى هـذين الحكمين الشرعيين.

**الثـاني**: أن السر والمـلاك في خـروج هـذه القضـايا لـيس نفس السـر والملاك في خروج القضايا الشخصية. فنحن نقطع هنا بوجـود سـبب ذاتـي، أي حد أوسط إلا أننا نجهله، بينما كنـا نقطـع فـي القضـية الشخصـية بكـون محمولها عرضا غريبا لموضوعها، فلا يمكـن فـي قضـية كـ (صـلاة الصـبح ركعتان) أن يقام برهان؛ لأن ملاكهـا عنـد المشـرِّع لهـا، ولـيس متـوفّرا بـين أيدينا. فلا علم لنا بملاك جعل الباري سبحانه لصـلاة الصبح ركعتـين. نعـم غاية ما يمكن إدراكه من إيجابهـا علينـا هـو أن هنـاك مصـلحة شـديدة فـي فعلها إلا أن هذه المصلحة خفية غير بيّنة.

فلا سبيل في هذه القضايا إلـى البرهـان إذاً، إلا أن ذلـك لـيس لافتقادهـا إلى سبب، وإنما لخفاء السبب عنا.

وبناءا عليه أمكن البرهان عند من علم بالسـبب، وذلـك إنمـا يُتصـوّر فـي هذه القضايا في موردين:

**الأول**: هو تلك القضايا التي تستند إلـى الحسـن والقـبح العقليـين، إلا أن غالبية القضايا الشرعية ليست من هذا المورد.

**الثاني**: مبني على اعتقاد الشيعة من العدلية بوجود ملاكات الأحكام عند المعصـوم، فإنهـا بنـاءا علـى ذلـك مبرهنـة عنـده، وإذا أعطـى المـلاك للغيـر

صارت مبرهنة عند الغير أيضا[1]، إلا أن ذلك من النادر جدا.

ثم إن ما يُذكر من علل للشرائع هو في غالبه حِكم، وليس من الأسباب الذاتية والعلل التامة التي يمكن توسيطها في برهان.

وما عِلمنا بكون صلاة الصبح ركعتين مع جهلنا بملاكها إلا علما تعبديا وليس برهانيا[2].

وفي المحصّلة فإن جميع القضايا الشخصية والأعم الأغلب من القضايا الاعتبارية مما لا يجري فيه البرهان. فهذان النوعان من القضايا هما ما يقع في منطقة فراغ العقل البرهاني.

بعد هذا البيان الوافي لمجموعات القضية الثلاث التي تشكّل أولاها مبدأ البرهان وأساسه، وثانيتها منطقة العقل البرهاني وحريمه، وثالثتها منطقة فراغ العقل البرهاني، فبعد هذا البيان إذا أردنا أن نبيّن الصراع الذي يدور في كل منها نقول:

---

(١) لا يخفى أن هذا ليس من توسيط قول المعصوم في البرهان، وإنما هو من توسيط السبب الذاتي، غاية الأمر أن المعصوم هو الذي كشف عنه، أما ما لا نقبله فهو ادعاء تعلّق اليقين بالمعنى الأخص بقضية لمجرّد أن قالها المعصوم، أي أن قوله لها هو الوسط في تعلّق اليقين البرهاني بها.

(٢) لا ينبغي الخلط بين اليقين بالمعنى الأخص المتعلّق بصدور هذه المسألة عن المعصوم نتيجة تواترها، عنه وبين ادعاء اليقين بالمعنى الأخص بثبوت محمولها لموضوعها نتيجة صدورها عن المعصوم فقط.

فثبوت محمول هذه المسألة لموضوعها علم تعبدي، وليس برهانيا، أما ثبوت صدورها فهو علم برهاني لتوفّر شرائطه.

أما المجموعة الأولى: وهي القضايا البديهية الأولية فلم يقع فيها نزاع وصراع، بل سلّمت بها المدارس والاتجاهات المعرفية كافة. اللهم إلا الشكاكون والسفسطائيون، ومن على شاكلتهم ممن أنكر البديهيات من حمقى البشرية. ولا حديث لنا مع هؤلاء؛ إذ ما نعنيه بأطراف الصراع في هذه الساحات الثلاث هو من كان من أهل العلم، ومن أنكر البديهيات ليس من أهل العلم في شيء، فلا سبيل لإيقاظه إلا التنبيه، فإن لم ينفع التنبيه النظري فلا بد من اللجوء إلى التنبيه العملي، كما أشرنا سابقا.

أما المجموعة الثالثة ـ وقد تعمدنا ذكرها قبل الثانية رعاية لمراحل صراع الفيلسوف ـ فحين لم تكن حريما للبرهان لم تكن محمية ومصونة به، مما جعلها محّلا لصراع شديد ما زالت البشرية تخوضه، وتعاني تداعياته إلى يومنا هذا. فتعددت وجهات النظر وتكثّرت الآراء والادعاءات الباطلة في هذه المنطقة، ووجد الدجّالون والزائغون أنفسهم مطلقي العنان، لا أحد يردعهم عن دجلهم وزيغهم في كثير من قضاياها. لذا أصبحت منطقة الفراغ هذه مرتعا لهم يعربدون فيها كيف يشاؤون..

ألا ترى وتسمع ادعاءات المهدوية أو السفارة والنيابة في عصرنا هذا، وكذا غيرها الكثير من الدعاوى الباطلة السائدة في بعض الأوساط.

فإن كانت القضايا الفقهية والأحكام الشرعية بعيدة في أغلب الأحيان

عـن عربـدة هـؤلاء[1]، فـإن القضـايا العقائديـة التفصـيلية[2] ـ التـي لا سـبيل لإثباتها ونفيها برهانيا ـ كانت أبرز نقاط الصراع في هذه المنطقة.

فكما أن الإثبات والقبول يحتاجان إلـى البرهـان، كـذا النفـي والـرد. ولا شأن للبرهان بقضايا هذه المنطقة ليُقوِّم العوج والانحراف الحاصـل فيهـا؛ إذ غاية ما يُدرَك هنا هو الظن فقط دون اليقين بالمعنى الأخص.

وبعبـارة أخـرى: إن قضـايا هـذه المنطقـة مـورد قبـول العقـل الجـدلي والخطابي دون البرهاني.

لذلك لم يكن الفيلسوف طرف نزاع فيها، إلا أن هذا الأمر لم يـرق للكثيـر من أتباع الاتجاهات الأخرى، فما كان منهم إلا أن جعلوه خصما لهم.

فإن لم يكن طرفا للنزاع بالذات ـ إذ لا مكان له ما لم يكن البرهان ـ فـإن الغير جعله طرفا في هذا النزاع ولكن بالعرض، وذلك بنـاءا علـى أن مـن لـم يوافق هذه الاتجاهات فيما ترى في هذه القضايا فهو مخالف لها حتما، وقد

---

(١) وسرّ ذلك في نظرنا هو القانون والمـنهج الـذي شـيّده فقهاؤنـا (أعلـى الله مقـامهم) المتمثل بعلم الأصول، لذلك استطاعوا أيضا أن يملؤوا الكثير من الجوانـب التـي حـال التاريخ الأسود دون ملئ المعصوم لها. فوقفوا بقوة أمام بضاعة الغـرب، وأثبتـوا وهنهـا فـي كثيـر مـن جوانبهـا، وطرحـوا فـي المقابـل مشـاريع الإسـلام الثقافيـة والإجتماعيـة والسياسية والإقتصادية والتربوية و.... مع اعترافهم بعدم تماميتها لغياب من يملؤهـا مـن جهة ومحدودية ما وصل إليهم منه من جهة أخرى.

(٢) الكلام في منطقة الفـراغ عـن القضـايا الجزيئـة فـلا يخـتلط عليـك الأمـر؛ لأن مـن القضايا العقائدية التفصيلية ما هو كلي أيضا، وهذه ليست محل كلامنا هنا.

سكت الفيلسوف عنها دون أن يثبت أو ينفي، ففُسّر ذلك عند هؤلاء على أنه مخالفة لهم وعداء.

فما عن الشيخ في بعض كلماته من أن «كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان»[1]، أو كما في نصيحته في آخر إشاراته «فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان»[2] عنى به أن العلم واليقين بأي شيء إثباتا أو نفيا لا يكون إلا بالبرهان، وما سوى ذلك مسكوت عنه. ومن يثبت أو ينفي مدعيا اليقين في ذلك بلا برهان ليس من الحكمة في شيء، فلا عيب ولا عار عند الفليسوف في (لا أدري) و (لا أعلم) في هذه المنطقة بل العار في عكس ذلك.

وإن وجد من يدعي العلم في منطقة الفراغ هذه فهو متفلسف وليس فيلسوفا؛ إذ لا فلسفة بلا برهان.

حتى لو أبدى الشيخ نفسه رأيا فيها، فإن ذلك ليس من حيثية الحكمة والفلسفة، وإنما من حيثية أخرى، كالفقه والأصول والأدب وغيرها من علوم هذه المنطقة.

وفي المحصّلة فإن هذه المجموعة من القضايا ـ التي تشكل منطقة فراغ العقل ـ محلٌ لصراع ونزاع كبير، للدجّالين والزائغين. ولها النصيب الأكبر في نسج قضاياهم الفكرية والعقائدية التفصيلية؛ إذ لا يوجد من يحميها

---

(١) «كنوز المعزمين» لابن سينا / ص٤.

(٢) «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» لابن سينا / ج٣ / ص٤١٨.

ويصونها من زيغ هؤلاء ودجلهم.

ولا يشكل الفيلسوف بأي وجه طرفا في هذا النزاع إلا بالعرض، كما علمت.

وأما المجموعة الثانية، فالفيلسوف هو الطرف الأساس في صراع مرير عاشته هذه المنطقة عبر التاريخ، إذ شكل الفلاسفة فيه جهة الدفاع عنها، وكانت بقية الاتجاهات المعرفية في الجهة الأخرى من هذا الصراع.

فما يدين به الفيلسوف هو أن القضايا البرهانية ـ أي ما يكون متعلّقا لليقين بالمعنى الأخص ـ هي القضايا الكلية الحقيقية في مقابل الجزئية والاعتبارية؛ وذلك لما علمت من أن ذوات الأسباب لا تعلم إلا بأسبابها الذاتية. فهي الركيزة التي أوصلتنا إلى أن متعلّق اليقين بالمعنى الأخص هو خصوص هذه القضايا، الأمر الذي لم يلق قبولا وإذعانا لدى أتباع المناهج الأخرى من متكلمين وأخباريين وصوفيين وتجريبيين، بل انبرى الجميع لمواجهته فحصل النزاع والصراع.

فأساس صراع المنظومات الفكرية البشرية هو هذه الساحة، وهذا الميدان إذاً؛ إذ لو حصلت القضايا الكلية بشهرة أو خبر ثقة أو مكاشفة أو تجربة[1] فلا عجب حينئذ من ادعاء السفارة أو النيابة الخاصة وغيرها من العقائد التفصيلية الجزئية بمثل هذه، بل بغيرها مما يمكن أن يجعل منهجا

---

(١) لا يخفى أن التجربة تفيد اليقين بالمعنى الأخص المقيد والمشروط، وذلك في خصوص الأمور المادية دون الميتافيزيقية.

واتجاها معرفيا، كالمنام ونظائره.

فالتهتك وعدم القانون في هذه المنطقة سيسري إلى ما يليها بلا شك.

ولعل مشكلة هؤلاء مع الحكيم تكمن في انحصار العلم واليقين بهذه القضايا في الفلسفة والحكمة فقط؛ لأن ذلك سيجعله المرجع لكل من سواه من أرباب العلوم الأخرى فيها. فسيرة العقلاء تقضي بضرورة رجوع الجاهل إلى العالم. وإن لم يكن ذلك ضرورة عقلية، فلا أقل من كونه ضرورة عقلائية. ولا يخفى التزام عامة الناس بالرجوع لأرباب العلوم المختلفة كل في اختصاصه.

فإذا انحصر العلم بالبرهان تنقّحت صغرى هذه الكبرى العقلائية ـ وهي لابدية رجوع الجاهل إلى العالم ـ وكان لابد من الرجوع إلى الحكيم.

لذلك نجد صاحب كل اتجاه معرفي يحصر العلم في منهجه. فمع اعتراف ابن تيمية وإقراره بعلم الشيخ الرئيس بفن البرهان، وتسلّطه الكامل عليه إلا أنه عندما يذكره يصفه بالجاهل. فالبرهان عند ابن تيمية لا يأتي بعلم ويقين، وإن لم يأت بهما لم يكن من يُلمُّ به عالما. فالعلم واليقين عنده لا يخرج عن ظواهرما في الكتاب والسنة، والعالم هو من يعلم بها فقط.

وكذا الصوفي،فالفلاسفة والحكماء في رأيه جهلة محجوبون؛ إذ لا كشف عندهم ولا شهود ليكونوا علماء.

ولكن ليت شعري كيف أثبت هؤلاء عدم إفادة البرهان العلم واليقين؟! أبالبرهان كان ذلك أم بمناهجهم التي لا غنى لها عن البرهان؟!

قال الشيخ: ((**وأما التجربة فإنها غير الاستقراء وسنبيّن ذلك بعد.**

والتجربة مثل حكمنا أن السقمونيا مسهل للصفراء. فإنه لما تكرر هذا مرارا كثيرة، زال عن أن يكون مما يقع بالاتفاق، فحكم الذهن أن من شأن السقمونيا إسهال الصفراء وأذعن له، وإسهال الصفراء عرض لازم للسقمونيا.

ولسائل أن يسأل فيقول: هذا مما لم يعرف سببه، فكيف يقع هذا اليقين الذي عندنا من أن السقمونيا لا يمكن أن يكون صحيح الطبع فلا يكون مسهلا[1] للصفراء؟

أقول: إنه لما تحقق أن السقمونيا يعرض له إسهال الصفراء، وتبيّن ذلك على سبيل التكرار الكثير، علم أن ليس ذلك اتفاقا؛ فإن الاتفاقي لا يكون دائما أو أكثريا، فعلم أن ذلك شيء يوجبه السقمونيا طبعا؛ إذ لا يصح أن يكون عنه اختيارا؛ إذ علم أن الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا المعنى، فيوجبه بقوة قريبة فيه أو خاصة له أو نسبة مقرونة به. فصح بهذا النوع من البيان أن في السقمونيا بالطبع أو معه علة مسهلة للصفراء، والقوة المسهلة للصفراء إذا كانت صحيحة، وكان المنفعل مستعدا حصل الفعل والإنفعال.

فصح أن السقمونيا في بلادنا تسهل دائما الصفراء إذا كانت صحيحة.

---

(١) الأنسب: ولا يكون مسهلا.

**فإذاً عرفنا الأعظم للأصغر بواسطة الأوسط الذي هو القوة المسهلة وهو السبب. وإذا حللت باقي القياس وجدت كل بيان إنما هو بيان بواسطة، هي علة لوجود الأكبر في الأوسط، وإن لم يكن علة للعلم بالأكبر. فإذاً بالسبب حصل لنا هذا النوع من اليقين أيضا)).**

بعد أن تبيّن لك عدم صلاحية الاستقراء في إفادة العلم واليقين انتقل الشيخ ليبحث صلاحية التجربة ودورها في ذلك، فما تقدم في طي الأبحاث السابقة لا يعدو كونه تنبيها وإشارة إلى وجود مائز بينها، إذ ذكرنا أن التجربة تنفع في البرهان بخلاف الاستقراء، وذكرنا أيضا أنها تشتمل على قياس خفي لا وجود له في الاستقراء، إلا أن الأمر مازال ـ كقياس التجربة هذا ـ خفيا قد حان وقت بيانه ورفع الغموض عنه، وهو ما وعدنا به سابقا.

لكننا نرى من المناسب التنبيه على أن موضوع التجربة ـ الذي سيتحدث عنه الشيخ هنا ـ من مواضيع التعليم الأول التي دأب الرئيس على تحقيقها في كتابه هذا، وإضافة ما يمكن إضافته إليها. فموضوع التجربة ليس من ابتكارات الشيخ ـ فضلا عمن لحقه ـ وإنما من المواضيع التي سبقت ميلاد السيد المسيح عليه السلام بأربعة قرون، إذ تعرّض لها المعلم الأول بشكل مفصّل؛ فمن حقيقة التجربة وشرائطها إلى حجّيتها ثم دائرة الحجية وغيرها من الأبحاث المرتبطة بها موجودة في تعليمه الأول.

وإنما نؤكد على ذلك دفعا لما قد يتداول في هذا العصر من ادعاء اكتشاف التجربة وابتكارها منهجا جديدا وبديعا للمعرفة بديلا عن البرهان

لم يسبق للبشرية أن تعرّفت عليه واطلعت على خباياه. فليس لنا أمام أصحاب هذا الادعاء إلا أن نحيلهم إلى العناوين المفهرسة في التعليم الأول ليجدوا التجربة عنوانا منها، فهي أحد وسائل العلم ومبادئ البرهان إلا أن دائرة أثرها وحجيتها لا تعدو المحسوسات والماديات، الأمر الذي حطَّ من قيمتها ولم يجعلها في رتبة غيرها من البراهين العقلية المحضة.

فعدم شمولها لجميع مراتب الوجود واختصاصها بأدنى أوعيته شرفا ـ وهو الوعاء الطبيعي المادي ـ حدَّد مقدار الحاجة إليها من جهة، ولم يعطها قداسة غيرها من مناهج المعرفة من جهة أخرى.

ثم من المناسب التنبيه أيضا إلى أن بحث التجربة يقع في ثلاثة محاور: الأول هو ماهيتها، والثاني حجيتها، والثالث دائرة حجيتها؛ وهو ما ألمحنا إليه في التنبيه السابق. وذلك على غرار ما فعله الفقهاء عند بحث أدوات الاستنباط في علم الأصول، الأمر الذي افتقده علم العقائد ما أدى إلى ضعف مبانيه، وسقوط من خاض غماره في مزالق الخرافة أحيانا.

ثم من المناسب أيضا ولقرب عهدنا بقاعدة ذوات الأسباب أن نبيّن موقع التجربة من هذه القاعدة الشريفة، وإن كان ذلك سيتضح أكثر بعد العلم بحقيقتها وتفصيل معالمها، إلا أن تشخيصه وتحديده في بداية البحث يجعلنا أكثر وعيا وإدراكا للاتجاه الذي نحن فيه. ولذلك عليك أن تعلم أن التجربة ليست إلا وسيلة لإحراز الأسباب الذاتية التي يمكن توسيطها بغية الحصول على نتائج برهانية، أي أنها تكشف لنا عما يقع وسطا في البرهان.

فلا تكون بذلك في عرض قاعدة ذوات الأسباب، وإنما تكون في

طولها؛ لأنها تنقّح موضوعها بإحرازها السبب الذاتي. وبهذا يتضح وجه الانتفاع بها في البرهان.

إلا أن السؤال ينقدح بصورة مباشرة عن كيفية إحرازها للأسباب الذاتية؟ والذي يكفل الجواب عنه المحاور الثلاثة التي ستأتي في سياق البحث. بعد أن تمت هذه التنبيهات ندخل في بيان التجربة، فنقول: التجربة عبارة عن تكرار المشاهدة لجزيئات متماثلة تحت ظروف مختلفة لأجل إحراز السبب الذاتي المؤثر.

وحاصل ما ينتج عنها هو صغرى قياس برهاني، مفادها: أن (بعض أفراد المؤثر يصدر عنه ذلك الأثر بشكل دائمي أو أكثري)، تقترن بكبرى ضرورية، مفادها: (كلما كان الأثر دائميا أو أكثريا كان صادرا عن علة ذاتية)، فنصل من خلالهما إلى العلة الذاتية، والسبب الذاتي الذي نبحث عنه.

فتكرار المشاهدة هو ما أحرز لنا صغرى هذا القياس الإقتراني، أما كبراه فمدركها بداهة[1] أن (الاتفاقي لا يكون دائميا ولا أكثريا).

ولكن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد، بل إن هناك قياسا آخر استثنائيا، حاصله: (كلما كان بعض أفراد طبيعة واحدة علة ذاتية لأثر، كانت جميع أفراد الطبيعة علة لذاك الأثر) أي كانت الطبيعة تقتضي هذا الأثر اقتضاءا ذاتيا لاقتضاء بعض أفرادها له كذلك.

---

(١) سيأتي ما ينبّه على بداهتها.

فالتجربة شكّلت صغرى القياس الأول، واقترنت بكبرى ضرورية. أما القياس الثاني الاستثنائي، فكان مقدمه نتيجة الأول وتاليه ضرورية، أنتج هذان القياسان بمجموعهما قضية كلية دائمية يقينية ـ أي برهانية ـ كان للتجربة دور في تحققها.

وليتضح المطلب أكثر إليك هذا المثال التفصيلي؛ أما القياس الأول فحاصله: (النار تحرق دائما أو في أكثر الأحيان، وكل ما كان كذلك كان علة ذاتية للإحراق، فالنار إذاً علة ذاتية للإحراق).

وأما القياس الثاني فحاصله: (كلما كان بعض النار علة ذاتية للإحراق كان كل نار علة ذاتية له). وباستثناء عين المقدم يثبت التالي المطلوب، وهو أن (كل نارعلة بالذات للإحراق).

وإن قلت: إن غاية ما أُثبت في هذين القياسين هو أكثرية ترتب الأثر على المؤثر أو دوامه، فعلى احتمال أكثرية الثبوت، لا يكون المؤثر علة ذاتية للأثر على نحو الدوام.

قلت: إن الديمومة والثبات وصفان للعلم واليقين وليسا وصفين لـم تعلّقهما. فالعلم بأن طبيعة النار يصدر عنها الإحراق بشكل أكثري يعني أن العلم دائم بأكثرية إحراقها أو أنها دائمة في أكثرية الإحراق.

وسيأتي الحديث عن أن ما يعطيه البرهان هو ثبات الصدق وديمومته بغض النظر عن متعلّق الصدق، دائميا كان أم أكثريا أم حتى أقليا. فالمهم هو أن نعلم الواقع على ما هو عليه علما ثابتا مهما كان هذا الواقع بعد ذلك.

ثم لا تغفل عن مناط الثبوت وملاكه وهو العلم بالسبب الذاتي، فإذا

وقفت على العلة الذاتية فلا معنى لتزلزل العلم واليقين بعد ذلك، وإن كانت هذه العلة أكثرية، وليست دائمية لأثرها ومعلولها.

فالتجربة بناءا على هذا البيان تفيد اليقين بالمعنى الأخص، فيكون حالها من جهة الحجية حال بقية مبادئ البرهان المنقّحة لمواده.

ويجدر بنا هنا التعرّض لما أثاره الشهيد الصدر[1] قدس سره حول مبنى الحكماء في التجربة؛ إذ لم يقبل كبرى أول القياسين المذكورين (كلما كان الأثر دائميا أو أكثريا كان صادرا عن علة ذاتية)، أو أنه في الواقع لم يقبل ما استندت إليه هذه الكبرى، وهي المقولة المعروفة (الاتفاقي لا يكون دائميا ولا أكثريا)، فرأى أن الحكماء أرسلوا هذه القضية إرسال المسلّمات مع أنها غير بيّنة ولا مبيّنة، أي أنها غير يقينية. وما ادعي من أن مرجعها هو العلية الذاتية لما كان دائمي التأثير أو أكثريه، ليس في محلّه، وإنما الحق أن مرجع كون (الاتفاقي ليس دائميا ولا أكثريا) تراكم الاحتمالات ليس إلا. فلا سبب ذاتي في البين.

بيان ذلك باختصار: أن احتمال الصدفة والاتفاق مع أول إحراق للنار يكون قويا، إلا أنه يتضائل، ويضعف مع تزايد تكرر الإحراق إلى أن يقترب من العدم، ولكنه بالدقة العقلية الرياضية لا ينعدم ألبتة مهما تكرر الإحراق. نعم يذوب ويتلاشى عند العقلاء، فيهملونه ولا يلتفتون إليه، وهذا ما أسماه الشيخ بشبه اليقين الذي تعرّضنا له في أول فصول هذه المقالة.

---

(١) «بحوث في علم الأصول» للسيد محمد باقر الصدر / ج٨ / ص٣٣٨.

فها هنا عند السيد الشهيد دعويان، لكل منهما كلام على حدة:

الأولى في عدم كون (الاتفاقي لا يكون دائميا ولا أكثريا) يقينية، والثانية في أن ذلك يرجع إلى تراكم الاحتمالات الذي لا يفيد اليقين بالمعنى الأخص.

أما ردّ الدعوى الأولى فيحتاج إلى تقديم مقدمات ثلاث:

الأولى في إستحالة الترجيح بلا مرجح.

الثانية في بيان معنى العلة الذاتية والعلة الاتفاقية.

الثالثة في أنحاء الترجيح.

فإليك بيانها تباعا:

أما المقدمة الأولى فهي مقدمة بديهية مرجعها أصل العلية، إذ إن ترجيح أحد الأطراف ـ التي تستوي في نسبتها إلى شيء ما ـ بلا مرجّح، خروج عن حد الاستواء بلا علة، ولازم ذلك اجتماع النقيضين؛ فما فرض ليس براجح راجحا، وما كان مستوي النسبة بات ليس بمستوي النسبة. وذلك ـ تماما ـ كاستواء نسبة كل من الوجود والعدم إلى الماهية. فالماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، وإذا خرج أحد هذين الطرفين بنفسه عن حد الاستواء دون سبب وعلة [1] لزم الوقوع في محذور التناقض.

ثم إن الترجيح بلا مرجّح هو نفس الترجُّح بلا مرجّح بلا فرق بينهما

---

(١) كما لو وجدت الماهية بلا علة وسبب مع استواء نسبتها إلى كل من الوجود والعدم.

يـذكر، فكلاهمـا يرجـع إلـى اسـتحالة تحقـق المعلـول بـلا علـة، فكمـا أن الترجيح يستحيل بلا مرجّح وعلـة، كـذا يسـتحيل التـرجُّح، دون وجـود أي فرق بينهما على الإطلاق. وليس صـحيحا مـا ذهـب إليـه المتكلمـون وأكثـر الفقهاء والأصوليين من عدم تمامية الترجُّح بلا مرجّح.

ولعل منشأ عدم قبولهم لها كلاميٌّ يرتبط بإبطال قدم العالم، ولكن الحـق أن المـلاك والمنـاط واحـد وهـو خـروج أحـد الأطـراف بنفسـه عـن حـد الاستواء.

أما المقدمة الثانية فـالمراد بالعلـة الذاتيـة أن تكـون العلـة نابعـة مـن ذات الشيء أوكنه ذاته أو حاق ذاته ما شئت فعبّر. فهي اقتضاء ذات الشيء للأثـر والمعلول.

وأما العلة الاتفاقية فالمراد بها العلـة الخارجـة عـن ذات الشـيء العارضـة عليه. فالذي أوجب الأثر لـيس ذات الشـيء وحقيقتـه، وإنمـا شـيء عـارض على هذه الذات أدى إلى صدور الأثر.

ومثال الأولى علية النار للإحراق، فإن ذات النـار وحقيقتهـا تقتضـي هـذا الأثر. أما الثانية فمثالها علية خروج زيد من منزله لنـزول المطـر، كـأن يتفـق لمرة أو لبعض المرات نزول المطر حال خروج زيد مـن منزلـه، فـلا اقتضـاء في خروج زيد لنزول المطر ومجرد التصاحب الاتفـاقي والتقـارن فـي زمـن واحد لا يعني وجود علاقة بينهما.

أما المقدمة الثالثة فحاصلها وجود ثلاثـة أنحـاء مـن التـرجيح: الأول هـو الترجيح الـدائمي، والثـاني الأكثـري، والثالـث الأقلـي، وهـي ممـا لا يخفـى

عليك أمره.

وبالتوجه إلى هذه المقدمات الثلاث نقول: كما أن العقل يبحث عن مؤثر أيّ أثر، وعلة أيّ معلول، ويسأل عنهما، كذا أيضا يبحث عن السر في ترتب الأثر بنحو دائم أو أكثري تارة وأقلي تارة أخرى.

وبعبارة ثانية: لماذا يكون الترجيح دائميا وأكثريا في مكان وأقليا في مكان آخر؟ كما في ترتب الإحراق على النار في أكثر الأحيان، وترتبه على غيرها في أحيان أقل.

فكما أن أيّ أثر لابد له من مؤثر، وإلا لزم ترجيح هذا الأثر على غيره من الآثار المستوية النسبة معه بلا مرجّح، كذا أي نحو من أنحاء الترجيح هذه إن لم يكن له مبرر في اختلافه عن النحوين الآخرين لزم الترجيح بلا مرجّح.

ولك أن تقول: إن الترجيح الدائمي إن لم يكن له مبرر في تفوّقه على النحوين الآخرين لزم الترجيح بلا مرجح؛ وذلك لديمومة الترجيح، وترتب الأثر في هذا النحو مع عدم وجود مبرر ومرجّح لهذه الديمومة.

وكذا الأكثري بقياسه إلى الأقلي، فإن لم يكن هناك سبب وراء أكثرية إحراق النار على أقلية إحراق غيرها لزم الترجيح بلا مرجّح.

فالعقل يسأل بـ(لم هو) عن علة أنحاء الترجيح هذه.

ويأتي الجواب بالتفريق بين الترجيحين الدائمي والأكثري من جهة، وبين الترجيح الأقلي من جهة أخرى؛ بأن الأولين ناشئان من ذاتٍ ما ترتب عليها الأثر دائما أو في أكثر الأحيان، وأن الأخير عارض على ما ترتب عليه الأثر. فالترجيحان الدائمي والأكثري ذاتيان، والترجيح الأقلي عرضي ليس

من ذات الشيء.

أما المقصود من كونهما ذاتيين فهو العلية الذاتية لما ترتب عليه الأثر التي بُيّنت في المقدمة الثانية الآنفة الذكر.

وإن قلت: إن عدم الخلاف والفرق بين الترجيحين الدائمي والأكثري بجعلهما ذاتيين مع بداهة امتياز الدائمي على الأكثري، وتفوّقه عليه هو بحد ذاته ترجيح بلا مرجح.

قلت: إن السر في تمايزهما هو كون الأول ناشئاً عن علية المؤثر التامة، وكون الثاني ناشئاً عن عليته الناقصة، فإن كان صدور الأثر عن المؤثر دائميا كان المؤثر علة تامة له، بداهة عدم إنفكاك المعلول عن علته التامة، وإن كان صدوره أكثريا كان المؤثر مقتضياً له، والعلية والاقتضاء ذاتيان للمؤثر، كما لا يخفى.

فإن قلت: إن من الآثار العرضية ما هو أكثري، فمع العلم بأن المؤثر لا هو علة ولا هو مقتض للأثر إلا أن الأثر أكثري الترتب على المؤثر، فلا يكشف الترجيح الأكثري عن العلية الذاتية الناقصة.

قلت: سيبحث العقل هنا أيضا عن المرجّح لأكثرية هذا العرضي. فإن أكثرية عرضي، وأقلية آخر مع عدم المبرر والمرجّح ترجيح بلا مرجّح. ولابد في أكثرية الأكثري ـ بما أنه لم يكن ذاتيا، وإنما كان خارجا عن الذات عارضا عليها ـ أن تكون قد عرضت بتوسط أكثرية أثر آخر سابق الصدور عليه؛ إذ لا يعقل أن يتوسط الأقلي في عروض الأكثري على المؤثر، ففاقد الشيء لا يعطيه. فإن كانت أكثرية الأثر السابق عرضية ـ كهذه ـ ننقل الكلام إلى ما كان واسطة في ثبوته للمؤثر، وهكذا سنكون أمام

احتمالين: أحدهما التسلسل الباطل، والآخر الرجوع إلى ما بالـذات وانقطـاع السلسلة؛ فكل ما بالعرض لابد أن ينتهي إلى ما بالذات، وإلا لم ينقطع سؤال العقل بـ(لم هو) وتسلسل إلى غير نهاية.

فليس بالضرورة إذاً أن يكون المـؤثر هـو السـبب المباشـر للأثـر، بـل قـد يكون ذلك بعدة وسائط.

فإن قلت أيضا: إن من الآثار الذاتية ما هو أقلي، وذلك فيمـا لـو لـم تكـن شروط المؤثر تامة، فمع كونه مقتضيا لـذلك الأثـر إلا أنـه لـم يكـن أكثـري الترتب عليه، فلا يكشـف التـرجيح الأقلـي عـن أن المـؤثر اتفـاقي عرضـي، وليس ذاتيا على نحو الدوام.

قلت: لا ينقطع السؤال بـ(لم هو) هنا أيضـا، فمـا المـرجّح لأكثريـة ذاتـي وأقلية ذاتي آخر؟

وقد افترضت أن المرجّح لذلك، والمبرر هو عدم تماميـة الشـرائط، إلا أن هذا المبرر ليس ذاتيـا بـل عرضـيا اتفاقيـا؛ لخـروج الشـرائط عـن ذات المـؤثر وطبيعته، فيكون أقليا عرضيا، وليس ذاتيا؛ لرجوعه إلى ما هـو عرضـي. أي أن المرات القليلة التي تحقق فيها هذا الأثر كانت من ذات المؤثر؛ لكونه مقتضـيا لها، ولكن قلّتها كانت لأمر خارج عن ذاته، فكان الترتب أقليا عرضيا.

والكلام نفسه يأتي فيما لـو افترضـت أن المبـرر هـو وجـود المـانع، فإنـه خارج عن طبيعة المؤثر أيضا.

ثم إن إبطال أكثرية العرضي تكفي في المقـام؛ لأن كشـفنا للعليـة التامـة والناقصة لا يكون من خلال التـرجيح الأقلـي، وإنمـا مـن خـلال التـرجحين

الدائمي والأكثري.

وفي المحصّلة: لا يمكن أن يكون الترجيح الأكثري والترجيح الأقلي ذاتيين معا، وكذا لا يمكن أن يكونا عرضيين؛ لما في ذلك من ترجيح بلا مرجّح وهو باطل، لاستلزامه اجتماع النقيضين، كما علمت.

فلا بد لأنحاء الترجيح المذكورة من مسوغ ومبرر، ينقطع السؤال بمعرفته والوصول إليه؛ إذ إن صدور أثر عن (أ) دائما أو في أكثر الأحيان دون صدوره عن (ب) كذلك، مع فرض عدم تمايزهما، ترجيح بلا مرجّح.

فقد تبيّن أن ذلك لذاتية السبب في (أ) وعرضيته في (ب)، فكان (الاتفاقي العرضي ليس دائميا ولا أكثريا) قضية ضرورية يقينية.

هذا، ويمكن البرهنة على هذه القضية بعكس النقيض، وذلك على أن يكون الأصل هو (الأثر الدائمي أو الأكثري يكون عن علة ذاتية)، فإن كانت تامة كان دائميا، وإن كانت ناقصة كان أكثريا. وعكس نقيض هذا الأصل هو (ما ليس بعلة ذاتية لا تكون آثاره دائمية أو أكثرية)، وإنما تكون أقلية، فيثبت المطلوب.

هذا كل ما يتعلّق بالدعوى الأولى، أما الدعوى الثانية التي كان مفادها رجوع كبرى القياس الأول إلى تراكم الاحتمالات على النحو الذي بيّناه

من تضاؤل إحتمال الاتفاق والصدفة[1] مع تكرر الوقوع، فلا يخلو حال (الاتفاقي لا يكون دائميا ولاأكثريا) ـ بأخذ مبنى السيد الشهيد بالاعتبار ـ من أحد احتمالين:

الأول أن تكون هذه القضية ضرورية، والثاني أن تكون ممكنة. فعلى الأول يثبت مبنى الحكماء، وهو ما رفضه السيد الشهيد، وعلى الثاني أمكن أن (الاتفاقي قد يكون دائميا أو أكثريا)؛ لأن إمكان أن لا يكون دائميا أو أكثريا يعني إمكان الطرف الآخر، فكل من السلب والإيجاب ممكن إذاً.

ولنا أن نسأل السيد الشهيد حينئذ عن سر تضاؤل احتمال الصدفة والاتفاق وضعفه مع إمكان أن يكونا أكثريين؟

فبناءا على إمكان كون الاتفاقي أكثريا لا معنى لأن تنخفض نسبة احتمال الصدفة والاتفاق مع إزدياد مرات الوقوع، لا بل قد ترتفع على هذا المبنى، مع أننا لا نجد تجريبيا قط يبني على ارتفاع نسبة الصدفة والاتفاق فيما يقوم به من تجارب في مختبره، وما ذلك إلا لأن (الاتفاقي لا يكون دائميا ولا أكثريا) قضية فطرية ارتكازية مفروغ عن ثبوتها وضرورتها في رتبة سابقة على التجربة، فلو لم تكن كذلك لما ضعف احتمال الصدفة وتضاؤل.

---

(١) اعلم أن ما نقصد بالصدفة ليس ما في عرف عامة الناس من الأثر الذي لا مؤثر له ولا علة، وإنما الأثر الذي تكون علته اتفاقية وليست ذاتية، أي قلة ترتب الأثر وحصوله.

فالحق أن الأمر على عكس ما ذهب إليه السيد الشهيد تماما، أي أن نظرية تراكم الاحتمالات معلولة لهذه القضية الضرورية، لا أن هذه القضية معلولة لها. فضعف نسبة احتمال الصدفة وتضاؤلها لا يتم لولا ضرورة أن (الاتفاقي لا يكون دائميا ولا أكثريا).

بل نترقى أكثر من ذلك، ونقول: إن هذه القضية (الاتفاقي لايتكرر) قضية أولية يكفي تصور موضوعها ومحمولها للحكم عليها، بيان ذلك:

إن الأثر الاتفاقي هو الحاصل من أسباب أخص من الطبيعة الذاتية للمؤثر، ومعنى أنه لايتكرر؛ أي لا يحصل مع استبعاد الأسباب الأخص من الطبيعة، ومع تأمل المعنيين يحصل لنا التصديق اليقيني بها.

ومن هنا يحدس الفطن أن نظرية تراكم الاحتمالات لا مجرى لها في التجربة أصلا؛ لأن تكرر المشاهدة فيها ليس كميا، كما هو في الاستقراء الساذج، بل تكرر كيفي يراد منه استبعاد كل ما يمكن أن يكون له دخل ـ بحسب العقل ـ في التأثير من الأسباب الاتفاقية، فلو حكم العقل أن هناك احتمالا لسببين اتفاقيين، فيكفي تكرار التجربة مرتين ـ لا غير ـ لحصول اليقين، مع أنه بحساب الاحتمال لايمكن أن يحصل اليقين بهما.

ولعل سبب الذهاب إلى إنكار بداهة هذه القضية هو ما يوجد من مصاديق لطبائع كلية يكون الاتفاقي فيها أكثريا، فمع أكثريته لم يكن ذاتيا.

من ذلك مثلا ملوحة ماء قم، فمع اليقين بأن الملوحة اتفاقية للماء، وليست ذاتية؛ إذ لا يقتضي الماء الملوحة فضلا عن أن تكون علة تامة لها، إلا أن هذا الاتفاقي ليس أكثريا فحسب، بل إنه دائمي لها، فلا يكون ادعاء

الحكماء في مقالتهم (الاتفاقي لا يكون دائميا ولا أكثريا) صحيحا. وعليه لابد من البحث عن مبرر آخر غير الذاتية والاتفاقية لما يحصل من اطمئنان عندما يكون الأثر أكثريا ودائميا، وما هذا المبرر إلا تراكم الاحتمال.

والحق أننا نحتاج هنا لبيان معنى الاتفاقي حتى ندفع هذا التوهم، فلا نقصد من الاتفاقي ما قابل الذاتي، ولم يجتمع معه في موضوع واحد ألبتة، بل من الممكن أن يكون موضوع ما سببا ذاتيا بلحاظ، اتفاقيا بلحاظ آخر؛ إذ لا يخفى أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، أي لابد من علة ذاتية تامة الأجزاء والشرائط لكل ما يتصف بالتحقق والوجود. فإن لم يكن ترتب الأثر أكثريا، وكان أقليا كان الموضوع علة ذاتية بلحاظ مصاديق الطبيعة ومواردها التي ترتب عليها الأثر، اتفاقية بلحاظ الطبيعة الكلية التي تدور أنحاء الترجيح الآنفة الذكر مدارها، أي أنه بالنظر إليها يكون الدوام والأكثرية والأقلية.

فإن قلت (ماء قم علة ذاتية للملوحة)، فإن قولك قضية يقينية صادقة بخلاف قولك (الماء علة ذاتية للملوحة)، فإن هذه القضية كاذبة، كما هو واضح. فالماء سبب ذاتي للملوحة بالنسبة لموردها ومصداقها وهو ماء قم، اتفاقي بالنسبة للطبيعة الكلية؛ لأنه أقلّي العروض عليها.

من هنا اشترط أن لا يكون موضوع القضية الحاصلة بالتجربة ـ كنتيجة نهائية ـ أوسع من الموضوع الذي تمت تجربته، بل لابد أن يوضع بجميع الملابسات والقيود التي كانت محيطة بالتجربة. فليس لك بعد تجربة ماء قم، واكتشاف ملوحته،أن تقول: (كل ماء مالح)، مهملا أهم ما ينبغي أخذه

من قيود كانت التجربة في حدوده عند الوصول إلى هذه النتيجة، وهو قيد المكان؛ فلعل لهذه القيود مدخلية في تحقق الملوحة، وهو الحق فيما نحن فيه، فإن لتربة قم وأرضها المالحة مدخلية في تحقق ملوحة الماء المنبعث عنها[1].

وهنا ستشكِل على ما ذكرناه من كون مصاديق الطبيعة علة ذاتية للأثر، مع أن ما يحيط بالمصداق من أمور هو السبب والعلة الذاتية وليس المصداق؛ إذ لا شيء زائد في المصداق على الطبيعة ليكون سببا ذاتيا دونها. فماء قم كطبيعة الماء ليست علة ذاتية للملوحة، وإنما اتفاقية أيضا، وقد كان ترتب الأثر مع ذلك أكثريا بل دائميا.

إلا أن ما ذكرناه كذلك، من أخذ القيود والملابسات التي أحاطت بالتجربة في الموضوع الذي تمت تجربته، كفيل برد هذا الإشكال؛ لأنها ستكون حيثية تقييدية للموضوع، فتكون جزءا منه. فـ(ماء قم مالح دائما) يعني أن (ماء قم المنبعث من تربتها المالحة مالح دائما). فبمجرّد أن تقيّد الماء بقم يعني أنك أخذت تربتها المالحة جزءا من الموضوع الذي كان علة ذاتية للملوحة. نظير ما يمثلون به من عثور الإنسان على كنز حين حفره الأرض، فوجود الكنز ليس ذاتيا للحفر بحيث يجد الإنسان كنزا كلما حفر.

(١) لا ينبغي الإشكال على المثال فهو للتقريب فقط، فقد تقول: إن بحيرة الملح الواقعة على أطراف قم هي السبب في ملوحة ترابها، وهو بدوره السبب في ملوحة المياه الجوفية، بل لعل المياه الجوفية هي نفس ماء تلك البحيرة، والأمر سهل.

إلا أنه لو أخذ الحفر فوق الكنز حيثية تقييدية للموضوع لصدق (كلما حفر الإنسان فوق الكنز وجد كنزا)، وليس (كلما حفر الإنسان وجد كنزا)، إذ لو وجده بناءا على هذه يكون صدفة.

من هنا تظهر أهمية الشرط المذكور في التجربة وضرورته، وهو ما سيتعرض له الشيخ في مثال السودان.

فقد بات واضحا من هذا البيان ما لعله السبب الذي أدّى بالبعض إلى إنكار استحالة أكثرية الاتفاقي ودوامه، وبات واضحا أيضا عدم تماميته.

أما الشيخ فقد مثّل للتجربة بنبات السقمونيا[1]. فعند تكرر مشاهدة إسهال أفراد السقمونيا إلى الحد الذي تستبعد فيه الأسباب الاتفاقية كلها بحسب حكم العقل، نكتشف اشتمالها على قوة ذاتية مسهلة للصفراء ـ علة تامة كانت هذه القوة أم مقتضيا ـ؛ لذلك نطلق حكما كليا بأن (كل سقمونيا مسهلة).

فتكرر مشاهدة الإسهال بسبب أفراد السقمونيا كان بحسب البيان السابق صغرى القياس الأول، ثم إن اكتشاف علّيتها التامة أو اقتضاءها الإسهال كان ببركة كبراه. أما تعميم الحكم لجميع أفراد السقمونيا ـ ما تم تجربته وما لم يتم في الماضي والحاضر والمستقبل ـ أي الحكم على طبيعة السقمونيا فللقياس الثاني الخفي الذي ليس عليك خفيا.

---

(١) الصمغي الطبي الذي يستخرج منه نوع خاص من الصمغ، يصبح بخلطه مع بعض المواد مسهلا مفرزا للصفراء.

فحاصل التجربة  هو الانتقال من عروض الأثر لبعض أفراد الطبيعة إلى استنتاج كلية تشمل الطبيعة بجميع أفرادها. وعمدة ذلك (الاتفاقي لا يكون دائميا ولا أكثريا) التي كشفت عن القوة الذاتية الموجودة في الطبيعة.

وبذلك بات الفرق بين التجربة والاستقراء واضحا، وإن وُجد من يدعي عدم الفرق بينهما بناءا على أنهما تكرار المشاهدة فقط، فإنه ليس على صواب؛ لأن المراد من التجربة هو تكرار المشاهدة الهادفة الكيفية؛ لاستبعاد الأسباب الاتفاقية المؤدي إلى استنباط العلة الذاتية مع قياس خفي، بخلاف الاستقراء.

وهذا ما يظهر في كلام الشيخ؛ إذ ذكر النتيجة الكلية النهائية الحاصلة من القياسين معا دون ذكر القياس الثاني، وذلك في موضعين:

**الأول**: حين قال: ((**فإنه لما تكرر هذا مرارا كثيرة**))، فإنها صغرى القياس الأول، و((**زال عن أن يكون مما يقع**)) بالعرض و((**بالاتفاق**)) كبراه، ((**فحكم الذهن أن من شأن السقمونيا إسهال الصفراء وأذعن له و**)) صدّق بأن ((**إسهال الصفراء عرض لازم للسقمونيا**))، مع أن المقدمتين لا تنتجان هذه النتيجة، فكان ذلك بطيّ القياس المذكور.

أما المراد من العرض اللازم في عبارة الشيخ فهو اللازم بمعناه العام ـ كما سيأتي ـ ذاتيا مقوّما كان أم عرضا لازما. وهذا الأخير من لوازم الماهية كان أم من لوازم الوجود، فكل ذلك معلول لطبيعة السقمونيا، وكون إسهال الصفراء عرضا لازما للسقمونيا يعني أنه معلول لها.

**الثاني**: قوله: ((**وتبيّن ذلك على سبيل التكرار الكثير**))، فإنها صغرى القياس الأول، و((**علم أنه ليس بذلك اتفاقا**)) كبراه، ((**فإن الاتفاق لا يكون دائما ولا أكثريا**)) دليلها ومستندها.

ثم لا ينبغي توهم أن التجربة بناءا على هذا البيان تتضمن الاستقراء؛ بأن ما ذكر حدا للتجربة هو في الواقع حدّ للاستقراء، فالاستقراء تكرار للمشاهدة، وبضميمة الكبرى إليه ثم القياس الخفي تحصل التجربة.

لأن الاستقراء كالتجربة من جهة تعميم الحكم المشاهد في بعض الجزيئات إلى جميعها؛ إذ لا ينتج ما لم يكن على صورة قياس، إلا أن التجربة مبنيّة في تعميمها الحكم على العلم بالأسباب الذاتية، لذلك أفادت اليقين البرهاني، بخلاف الاستقراء فإنه يعمم بعد تكرار المشاهدة، دون العلم بالأسباب الذاتية والالتفات إليها، فلم يتعد الظن فيما يفيد.

كما أن الاستقراء إنما يكون بالتتبع الكمي للجزئيات، كما سبق وأشرنا، على خلاف التجربة التي تقوم على أساس التتبع الكيفي للجزئيات تحت شرائط مختلفة يحددها العقل مسبقا.

وقد ذكرنا في بداية البحث أن التجربة تنقّح موضوع قاعدة ذوات الأسباب؛ إذ نعلم من خلالها السبب والعلة الذاتية، وننطلق منهما للعلم بالمسَّبب، فتكون ذوات الأسباب قد عُلمت بأسبابها.

((**و**)) لكن ((**لسائل أن يسأل فيقول:**)) لا مشكلة لدينا في هذا البيان لو أن السبب الذاتي قد عُلم، إلا أننا لا نسلّم أن ((**هذا**)) المثال ونظائره مما

عُرف سببه ليقال حينئذ بأن موضوع ذوات الأسباب قد تنقّح، وإنما هو ((**مما لم يعرف سببه**))؛ إذ لم نفهم كيف حصل اليقين باستحالة أن تكون السقمونيا صحيحة الطبع، وفي ذات الوقت لا تكون مسهلة للصفراء؟! وبعبارة أخرى: من أين اليقين بلابديّة كون السقمونيا الصحيحة الطبع مفرزة للصفراء؟

وقد أجاب الشيخ عن هذا التساؤل بما حاصله: أن التجربة تولد لدينا علما بأن هذا الأثر ــ وهو إسهال الصفراء ــ إنما ((**يوجبه**)) نبات ((**السقمونيا طبعا**))، أي أنه مقتضى ذات السقمونيا وطبيعتها، ولابد أن يصدر عنها بحكم كثرة صدوره أو دوامه الذي تبيّن لنا بالتجربة؛ ((**إذ**)) لو لم يكن قد صدر بطبع نبات السقمونيا لكان ينبغي أن يصدر باختياره، فلا تكون السقمونيا علة ذاتية للإسهال حينئذ؛ لأن هذا يعني انفكاك المعلول عن علته[1]، إلا أن ذلك ((**لايصح أن يكون عنه اختيارا**))، كما هو واضح، فلا شك أن السقمونيا ليست مختارة لتفعل أو لا تفعل باختيارها.

ثم قد تقول: فليكن ترتب الأثر بالطبع، إلا أنه أثر لجسم السقمونيا، والجسم أعم منها فتنتفي علّيتها الذاتية؛ لأن الصدور يكون حينئذ لأمر أعم.

---

(١) لا يخفى أن الفاعل بالإرادة غير الفاعل بالطبع، والمطلوب إثبات الثاني لا الأول الواضح البطلان في النبات، وبالتالي يلزم العلية الذاتية بالطبع.

والتعليل بأنه يعني انفكاك المعلول عن العلة صحيح؛ لأن الفاعل بالإرادة والقصد لا يسمى بالعلة الذاتية التي تكون بالطبع؛ لأن المريد يمكن ألا يريد، فلايصدر الأثر؛ ولذلك دوام الأثر للعلة الذاتية يستلزم إما دوام الإرادة، كما في المجردات أو عدمها، كما في الفواعل الطبيعية.

إلا أنك تُخطِئ لو قلت ذلك، فليس للجسم مدخلية في إيجاب السقمونيا إسهال الصفراء؛ لأن لازم مثل هذا ـ أي ترتب الأثر عليها لكونها جسما ـ أن يكون كل جسم ـ حتى التراب ـ مما يوجب إسهال الصفراء، وهو كما ترى.

فلا يختلف برهان بطلان هذا الشق عن برهان الصورة النوعية الذي ورد في الطبيعيات، كأن تسأل مثلا: لماذا الجسم الناري يحرق، والجسم المائي لا يحرق؟

إن قلت: للهيولى. قيل: مشتركة. وإن قلت: للجسمية. قيل: هي كذلك أيضا. وإن قلت: لا لهذه ولا لتلك، وإنما للعقل الفعّال. قيل: هو مستوي النسبة.

وهذا يعني لابدية أن يكون هناك خصوصية في الجسم الناري غير موجودة في الجسم المائي، فإن كانت خصوصية ذاتية ثبت المطلوب، وإن كانت عرضية رجع كل ما بالعرض إلى ما بالذات. فإن لم يكن بالاختيار، وكان بالطبع، ولم يكن للجسم تعيّن أن يكون الموجب لهذا الأثر أمرا لازما للسقمونيا هو أولا بالطبع، وثانيا خاص بها، وليس ذلك إلا الفصل المقوِّم أو العرض الذاتي اللازم لماهيتها أو لوجودها.

وهذا ما عناه الشيخ بقوله: ((**فيوجبه**)) أي فيوجب جسم السقمونيا إسهال الصفراء ((**بقوة قريبة**)) موجودة ((**فيه**)) هي الصورة النوعية للسقمونيا[1]، ((**أو**)) قوة ((**خاصة له**)) هي العرض الذاتي اللازم للماهية،

(١) وهي الفصل، في قبال الجنس الذي هو الجسم هنا.

((**أو نسبة مقرونة بها**)) هي العرض الذاتي اللازم للوجود، فلا ينفك عن ترتب الأثر على السقمونيا أيّ احتمال من هذه الاحتمالات.

((**فصحَّ بهذا النوع من البيان أن السقمونيا بالطبع**)) إن كان ذلك هو الذاتي المقوّم، ((**أو معه**)) إن كان لازما ماهويا أو وجوديا؛ صح أنها مشتملة على ((**علة**)) ذاتية ((**مسهلة للصفراء**))، فـ((**إذا كانت صحيحة وكان المنفعل مستعدا**)) بأن تمت الشرائط، وارتفعت الموانع[1] ((**حصل الفعل والانفعال**))[2].

---

(١) اعلم أن الشرائط إما أن ترجع إلى متمم الفاعل، كمماسة النار للإحراق، أو متمم القابل، كيبوسة الفرش للإحتراق. والمانع ضدهما، كالحاجب أو الرطوبة.

(٢) ها هنا نقطة مهمة في السبب الطبيعي بين النظرة الإلهية الغيبية، والنظرة الإلحادية المادية. فأولى هاتين النظرتين لا تراه علة تامة، وإنما مجرد مقتض لا يؤثر أثره ما لم تكن الشرائط موجودة والموانع مرتفعة. فلو أنك أشعلت عود ثقاب، وكان بعيدا عن الورقة، فلا شك أنه لن يحرقها مع أنه مشتعل، إلا أن إتصاله بها شرط للإحراق. ثم لو اتصل، وكانت الورقة معزولة برطوبة، فلن يتحقق الإحراق أيضا؛ إذ لابد من جفافها من الرطوبة، أي أننا أمام شرطين أحدهما وجودي ـ وهو الإتصال ـ والآخر عدمي ـ وهو ارتفاع الرطوبة ـ، وهذا أمر واضح يظهر به أين يكمن التوفيق الإلهي الذي يتحدث عنه أصحاب هذه النظرة. فتوفر الشرائط وارتفاع الموانع بيد المولى تبارك وتعالى هو الذي يتحكم بها، إذ قد يرفع الشرائط فلا يؤثر المقتضي أثره، وقد يوجد الموانع فكذا لن يؤثر المقتضي أثره، ولعلّ ذلك هو المراد بقوله تعالى ﴿**وَلاَ تَقُولَنّ لِشَيْءٍ إِنّي فَاعِلٌ ذلِكَ غَدا * إِلّا أَن يَشَاءَ اللّهُ**﴾ (سورة الكهف الآية ٢٣ ـ ٢٤)،

فالمقتضي موجود، وهو إرادة الإنسان، إلا أن التوفيق الإلهي لابد أن يكون موجودا أيضا ليصدر الفعل، حتى لو أُخذ بالأسباب وخُطط فإن ذلك لا يعني حتمية الوصول إلى المراد، كما لا يخفى.

أما ثاني النظرتين فإنها ترى السبب الطبيعي علة تامة، ولا حاجة للتوفيق الإلهي في إيجاد الشرائط ورفع الموانع.

ثم لا يخفى أن الله عزوجل عندما يوجد الطبائع والماهيات يوجدها بذاتياتها، أي أنه عندما يوجد النار مثلا يوجدها محرقة في ذاتها ولا يمكن أن يوجد النار مجردة عن الإحراق، كما لا يمكن أن يوجد الأربعة دون أن تكون زوجا، نعم يمكن أن لا يوجد النار من أساسها، وكذا الأربعة. فالنار باقترابها من الورق تحرق، أما الماء مثلا فمهما اقترب وإتصل بالورق لا يحرق، ذلك أن الأولى فيها مقتضي الإحراق الذي لا ينفك عنها بخلاف الثانية، فالفرق واضح. ومن الغريب ما عن الأشاعرة من عدم وجود فرق بينهما، بيان ذلك:

ذهب الحكماء إلى أن هناك صورا نوعية في عالم الطبيعة، يصدر عن ذاتها آثارها بنحو أكثري ـ على خلاف الأشاعرة القائلين بنفي الصور النوعية، وأن صدور كثرة الآثار معلول لعادة الباري تعالى، وسائر الأجسام ليست إلا قوابل لمشيئته لا غير ـ وهناك أسباب اتفاقية من الشرائط والموانع، لها مدخلية في تتميم التأثير الذاتي. وهي خارجة عن الذوات، جميعها في يد الباري تعالى؛ لأن كل عرضي معلل بالغير. هذا بالإضافة إلى وجود شرائط وموانع غير عرفية تكون منشأ للمعجزات أيضا، وتوفر هذه الأسباب الاتفاقية يكون متعلقا للتوفيق الإلهي، إلا أن حكمة الباري تعالى اقتضت أن تجري الأسباب إلى مسبباتها في الغالب لا دائما.

ثم إن الشيخ قيّد ((**السقمونيا**)) بأنها ((**في بلادنا**)) التي قمنا بتجربتها فيها، وليس في غيرها من البلاد، فإن كنا في إيران كانت السقمونيا الإيرانية مسهلة، ولم يكن لنا أن نحكم على طبيعة السقمونيا بإسهال الصفراء، فلربما لم تكن السقمونيا الهندية كذلك، فهذا القيد ضروري وسيأتي تفصيله لاحقا.

يبقى من هذه العبارة ما أشار إليه الشيخ من أن قياس التجربة الأول برهان إني مطلق، فتكرار الأثر ـ الذي هو أوسط هذا القياس ـ علة إثبات، وليس علة ثبوت؛ لأنه يكشف فقط عن علية الأصغر للأكبر الذاتية، أي عن استلزامه للأكبر ونحو ثبوت الأكبر له.

أما القياس الثاني فهو برهان لمي؛ لأن القوة والعلة الذاتية للأثر ـ التي هي أوسط القياس الثاني ـ علة لثبوت ذلك الأثر لطبيعة المؤثر، ((**فإن عرفنا الأعظم**)) والأكبر ((**للأصغر بواسطة الأوسط، الذي هو القوة المسهلة وهو السبب**))، فإنه برهان لم. ((**وإذا حللت باقي القياس**)) ـ وهو القياس الأول ـ ((**وجدت كل بيان إنما هو بيان بواسطة، هي علة لوجود الأكبر في الأصغر**[1]))، إلا أنها علة تحليلية، وليست علة خارجية،

---

أما المادي فيؤمن بالعلل الذاتية الطبيعية والأسباب الاتفاقية، وإلا لم يكن معنى عنده للتجربة. ولكنه ينكر اليد الغيبية في التوفيق، حيث ينكر الغيب والأسباب البعيدة من رأس، ولذا كان ماديا.

(١) هذا هو الصحيح وليس قوله ((**في الأوسط**)) الموجود في النسخ.

كتلك التي في القياس الثاني[1]، ((**وإن لم يكن علة للعلم بـالأكبر**)) فـي نفسه بل علة للعلم بثبوته في غيره.

((**فإذاً بالسبب حصل لنا هذا النوع من اليقـين أيضـا**))، فلـم يكـن أجنبيا عن قاعدة ذوات الأسباب وإنما كان منقِحا لموضوعها وفي طولها.

من مجموع ما تقدم يتضح لنا محوران من محاور الحديث عن التجربـة ـ ماهية التجربة وحجيتها ـ بشكل واف لا يحتاج إلى مزيد بيان.

وأما المحور الثالث، وهو دائرة الحجية ـ الذي لم يخل البيان السـابق مـن إشـارات إليـه وتنبيهـات ـ فتقـول: تقـدم أن التجربـة حجـة يمكـن الاعتمـاد عليها، إلاّ أن الاعتماد عليها ليس مطلقا وإنما في حدود معينـة. فكلامنـا فـي هذا المحور لبيان دائرة الحجية؛ إذ يصح الاعتمـاد عليهـا فـي مـورد واحـد، وهو: القضايا المادية الحسية، فتكرار المشاهدة الذي أخذ في حد التجربة لا يخرج عن هذه القضايا؛ إذ لا مشاهدة في البين إلا المشاهدة الحسية. وبنـاءا على ذلك فإن البحث التجريبي غير صحيح في غير هذه القضايا من القضـايا

---

(١) إن سألت: لا أدري كيف يكون تكرر صـدور الأثـر بنحـو أكثـري أو دائمـي علـة تحليلية تلازمية ليكون القياس برهان إن مطلق، فهل هو لازم بالفعل؟

أجبنا: لم نقل إن الأوسط في القياس الأول لازم تحليلي عقلي، بـل لازم وبـيّن الثبـوت بالمشاهدة الحسية، وبرهان التلازم هو الذي يكون فيه الوسط بيّن الثبوت للأصغر أعـم من كونه بيّنا بالحس أم بالتحليل، والأكبر بيّن الثبوت للأوسـط بالتحليـل العقلـي، دون أن يكون الأوسط علة خارجية للنتيجة، فهو هنا برهان تلازم بلا إشكال.

الميتافيزيقية الماورائية[1].

وينبغي التنبيه على ما ذكر سابقا من الأخذ بعين الاعتبار الظروف

---

(١) كما هو ـ للأسف ـ حاصل في الغرب، فالغرور العلمي وعدم الاعتقاد بالغيب ـ مع فطريته، بل والحاجة إليه في سد فراغ الكثير من جوانب حياة الإنسان، كتلك المرتبطة بتنظيم شؤونه العملية العامة والخاصة ـ جعلهم يقحمون المنهج التجريبي الحسي في منطقة فراغه اللامحدودة، فأنسنوا جميع مسائل العلوم الكفيلة بسد هذا الفراغ الهائل، وأخضعوها لمنهجهم الحسي ورؤيتهم المادية، وإن كنا لا ننكر حاجتها للتجربة في بعض الجوانب.

أما البعض الآخر من جوانب حياة الإنسان المرتبطة بشؤونه النظرية المصيرية، كمسألة المبدأ والمعاد من القضايا المتيافيزيقية، فنجدهم يبحثونها أيضا بحثا تجريبيا مع أن شرط المشاهدة الحسية غير متوفر.

ومن ذلك ما ورد في وسائل الإعلام مؤخرا من قيامهم بتجربة لمعرفة كيفية نشوء العالم، قد بلغت كلفة هذا المشروع أربعين مليار دولار، فالبرغم من فلاح التجريبيين في المسائل التجريبية من العلوم الطبيعية إلا أن تخبطهم في بقية الميادين لم يعد خافيا على أحد، بل إن الكثير منهم بدأ يصرخ ولا يخفي الفشل الذي وصلوا إليه، لذلك كان للتربية العقلية بالغ الأثر في حياة الإنسان، فماهية المنهج المعرفي وحجيته ودائرة حجيّته وحريمه، وكذا موضوعه وشرائطه التي تقبع جميعها تحت سلطان العقل وحاكميته ستصون الإنسان من خطر هكذا متاهات.

إن بحث دائرة الحجية في أي دليل أمر في غاية الأهمية، وهو ما سار عليه الأصوليون وبيّنوه في كتبهم بأروع وأدق بيان، من ذلك خبر الواحد الذي لا يورث إلا الظن، إلا أنه ظن معتبر في فروع الدين دون أصوله، لذلك كان حريمه ومنطقته هي الفروع فقط، فإن استفيد منه في الأصول لم يكن ذلك صوابا باتفاق جميع الفقهاء.

والملابسات التي تحيط بموضوع التجربة، بما لـه مدخليـة فـي نتيجتهـا؛ مـن أجل صحة النتيجة. لـذلك اشـترط أخـذها قيـودا للموضـوع، بحيـث يكـون موضوع النتيجة أوسع من الموضوع الذي تمت تجربته. وهذا معنى ما يقـال من أن التجربة تفيد حكما كليا مقيّدا؛ إذ لو جرّبنا تمام أفراد طبيعة الماء في هذه الكرة الأرضية ـ وليس ماء قم فحسب ـ ووجدناه مالحا لمـا جـاز لنـا أن نحكـم علـى الطبيعـة بالملوحـة، فقـد يكـون مـاء القمـر ـ إن وجـد ـ أو أي كوكب آخر لا يقبل هذا الحكم.

وهذا واضح في مثـل مـيلان وسـقوط أي جسـم صـلب إلـى أسـفل فـي كوكبنا، فإن ذلك دائمي وليس فقط أكثريا، وليس لنـا مـع ذلـك أن نحكـم على طبيعة الجسم بأنها تميل وتسقط إلى الأسفل؛ إذ لا يخفى عـدم ميلانهـا وسـقوطها خـارج الغـلاف الجـوي المحـيط بـالأرض، فهـذا مـن الظـروف والملابسات التي ينبغي أن تؤخذ قيودا للجسم.

هذا وسيأتي بعض التفاصيل الأخرى في عبارة الشـيخ عنـد تعرّضـه لهـذا الموضوع.

قال الشـيخ: ((**ولقائل أن يقول: ما بال التجربة تفيد الإنسان علما بأن السقمونيا مسهل الصـفراء علـى وجـه يخـالف فـي إفادتـه إفـادة الاستقراء؟ فإن الاستقراء إما أن يكون مستوفيا للأقسـام، وإمـا أن لا يوقع غير الظن الأغلب، والتجربة ليست كذلك. ثـم يعـود يتشـكك فيقول: ما بال التجربة توقع في أشياء حكما يقينيا؟ ثم لو توهمنـا أن**

**لا ناس إلا في بلاد السودان، ولا يتكرر على الحس إنسان إلا أسود، فهل يوجب ذلك أن يقع اعتقاد بأن كل إنسان أسود؟ وإن لم يوقـع، فلِمَ صار تكرر يوقع وتكرر لا يوقع؟ وإن أوقعت فقد أوقعـت خطـأ وكذبا، وإذا أوقعت خطأ وكذبا فقد صارت التجربة غير موثوق بهـا، ولا صالحة أن تكتسب منها مبادئ البراهين.**

**فنقول في جواب ذلك: إن التجربة ليست تفيـد العلـم لكثـرة مـا يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياس به قد ذكرنـاه. ومـع ذلك فليس تفيد علما كليا قياسيا مطلقا، بل كليا بشرط، وهو أن هـذا الشيء الذي تكرر على الحس تلزم طباعه فـي الناحيـة التـي تكـرر الحس بها أمرا دائما، إلا أن يكون مانع فيكون كليـا بهـذا الشـرط لا كليا مطلقا. فإنه إذا حصل أمر يحتاج لا محالة إلى سبب، ثـم تكـرر مع حدوث أمر، عُلِم أن سببا قد تكرر، فلا يخلو إما أن يكـون ذلـك الأمر هو السبب أو المقترن بالسبب، أو لا يكون سبب. فإن لم يكـن هو السبب أو المقترن بالطبع بالسبب لـم يكـن حـدوث الأمـر مـع حصوله في الأكثر، بل لا محالة يجب أن يعلم أنه السبب،أو المقـارن بالطبع للسبب)).**

أورد المستشكل ها هنا إشكالين:

**الأول:** أن تكرار المشاهدة الذي تم الحديث عنه ليس إلا استقراءا ناقصا، فكيف والحال هذه أفاد ((**الإنسان علما**)) ويقينا ((**بأن السـقمونيا تسـهل**

**الصفراء؟))** فرغم أنهما ((**على وجه**)) واحد من عدم استيفاء جميع الجزئيات المشاهدة والمستقرءة لكن تكرر المشاهدة مع ذلك ((**يخالف في إفادته**)) العلم واليقين ما يفيده ((**الاستقراء**)) الناقص من ظن؟

((**فإن الاستقراء**)) لا يخلو ((**إما أن يكون مستوفيا للأقسام**)) والجزيئات، موقعا لليقين، وهو الاستقراء التام الذي ليس مما نحن فيه، ((**وإما أن لا يوقع غير الظن الأغلب**))، بعدم استيفائه تمام الجزيئات. وهذا هو محل كلامنا، أي الاستقراء الناقص. ولا ثالث لهذين النحوين من الاستقراء، فكيف يفيد الاستقراء الناقص الظن، ((**والتجربة ليست كذلك**))، وإنما تفيد العلم واليقين مع أنها استقراء ناقص؟

وبعبارة أخرى: إن غاية ما يفيده الاستقراء الناقص هو الظن فقط، والوجه في ذلك عدم استيفائه جميع الجزئيات المشاهدة، وهذا الوجه مشترك بينه وبين التجربة، فبما امتازت التجربة عنه حتى أفادت اليقين؟

**الثاني**: أن التجربة لا توقع اليقين في جميع الأشياء التي تم تجربتها، فلماذا ((**توقع في أشياء حكما يقينيا**))، ولا توقع في أشياء أخرى حكما كذلك؟

ويشهد لذلك ((**توهمنا أن لا ناس إلا في بلاد السودان، ولا يتكرر على الحس إنسان**)) في هذه البلاد ((**إلا أسود**))، فكل من يولد يكون أسودا. ويتكرر ذلك أمامنا بنحو دائم فنحكم بناءا ـ على هذا التوهم ـ بأن (كل إنسان أسود).

فنحن ها هنا أمام احتمالين لازم كل منهما فاسد:

الأول: واضح، وهو بطلان هذه القضية، وبالتالي عدم إفادتها اليقين البرهاني وإيقاعها إياه، ((**فلِم صار**)) والحال هذه ((**تكرر**)) يوقع اليقين ((**وتكرر**)) آخر كالذي نحن فيه ((**لا يوقع**)) اليقين؟

الثاني: أن نقول بصدق هذه القضية وإيقاعها اليقين. ولا يخفى أن ما ((**أوقعت**)) من صدق ويقين ليس إلا ((**خطأ وكذبا**))، فتنعدم حينئذ الثقة بالتجربة، وتزول حجيتها لإمكان خطأها، ولا تصلح بعد ذلك لإكتساب ((**مبادئ البراهين**)).

أما رد الإشكال الأول فقد مرّ ذكره في طي شرح العبارة السابقة. فالعلم الحاصل بالتجربة لم يكن بالاستقراء التام ـ تماما كما قال المستشكل ـ وإنما كان بالاستقراء الناقص وتكرار المشاهدة، إلا أنه لم يكن لصرف المشاهدة فحسب؛ أي أن تعميم الحكم المشاهد ليس ((**لكثرة ما يشاهد**)) من جزيئات ((**على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران**)) كبرى ضرورية ـ وليس قياسا كما قال الشيخ ـ هي أن (الاتفاقي لا يكون دائميا ولا أكثريا)، بصغرى كثرة تكرر الحكم المشاهد. وهذه الكبرى تتولى الكشف عن السبب الذاتي لهذا الحكم، الأمر الذي يسوِّغ سريانه إلى جميع أفراد الطبيعة.

فالسبب الذاتي إذاً هو مناط حصول اليقين في التجربة بخلاف الاستقراء، فإن تعميم الحكم المشاهد لصرف المشاهدة دون أن يعتمد المستقرئ في

ذلك على وجه وجيه لا يوقع إلا الظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئا[1].

كذلك رد الإشكال الثاني قد مرّت الإشارة إليه فيما تقدم من شرح؛ إذ يشترط أن يكون موضوع النتيجة مساويا لما تم تجربته، وليس أعم منه. فلا ينبغي تسرية المشاهد إلى ما لم تقع عليه المشاهدة، وإلا أُخِذ ما بالعرض مكان ما بالذات. فما تكررت مشاهدته ليس إلا الإنسان الذي في السودان، وقد حكمنا ـ نتيجة التوهم المذكور ـ على ما هو أعم من الموضوع المشاهد والمجرَّب وهو طبيعة الإنسان. فهذا الشرط يتطلب تقييد الموضوع بكل ما من شأنه المساهمة في تأثير الأثر.

فلا بد ـ كما تقدم في رد الإشكال الأول ـ من توفّر السبب الذاتي ((**ومع ذلك فليس**)) هذا بكاف حتى ((**تفيد**)) التجربة ((**علما كليا قياسيا مطلقا**)) بالحكم على الطبيعة الكلية، ((**بل كليا بشرط**)) هو بلاد السودان في المثال.

((**و**)) بيانه ((**هو أن هذا الشيء**)) المشاهد والمجرب، وهو الإنسان ((**الذي تكرر على الحس تلزم طباعه ـ في الناحية التي تكرر الحس بها** )) وهي بلاد السودان ـ ((**أمرا دائما**)) هو سواد الإنسان القاطن في تلك البلاد، ((**فيكون كليا بهذا الشرط**)) أي في الناحية التي تكرر الحس بها ((**لا كليا مطلقا**)). وبناءا على ذلك لابد أن يكون الموضوع مقيدا بما تؤثر طباعه الأثر من حيث جُرّب، أي (كل إنسان في بلاد السودان أسود)، وكأن الشرط المأخوذ في الموضوع هو أن يكون علة ذاتية للأثر.

---

(١) سورة يونس الآية ٣٦.

وليس لك أن تقول: إن هذا شرط تعسفي، إذ لا يختلف عن قول القائل: يشترط في البرهان المفيد أن يكون برهانا، فلا يخفى استهجانه.

لأن مقصود الشيخ أن ديمومة الأثر كاشفة قطعا عن وجود علة ذاتية في المؤثر على الأنحاء المذكورة سابقا، إلا أن هذه العلة هل هي لطبيعة المؤثر بجميع أفراده أم أنها لخصوصية في ما تمت تجربته؟

فهل السواد لطبيعة الإنسان المتواجد في جميع البلدان أم أنه لخصوص أفراد الإنسان في البلد الذي تكررت فيه المشاهدة؟

فلو حُكِم بالسواد على طبيعة الإنسان لاستلزم ذلك أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات؛ إذ لم تكن أفراد الطبيعة التي لا تقطن في السودان موضوعا للتجربة، فمن غير المعلوم إذاً اشتمالها على العلة الذاتية الموجبة للأثر المذكور كاشتمال تلك التي وقعت عليها التجربة.

وليتضح هذا الأمر أكثر نقول: لا شك أن تعلّق اليقين بسواد أبناء السودان نتيجة تكرر المشاهدة قهري، إلا أن مجرد اليقين بذلك لا يعني اليقين بالمعنى الأخص، فلابد لمطابقة الواقع والثبات ـ في قضية ما تعلّق بها يقين ـ من العلة الذاتية، وإلا لم يكن اليقين الحاصل بالتجربة وتكرر المشاهدة مختلفا عن غيره مما يحصل بالشهرة وخبر الثقة [1]. فشرعية اليقين الحاصل بالتجربة هي استناده واعتماده على العلة الذاتية، خلافا لمناشئ اليقين الكثيرة الأخرى، إذ لا شرعية لتعلق اليقين باستناده إليها.

---

(١) بل والمنام من جهة حصول القطع والجزم فحسب.

والتجربة إلى هذا الحد لا مشكلة فيها، فلا شك في وجود علة ذاتية فيما يصدر عنه الأثر بنحو دائمي أو أكثري، إلا أن المشكلة تكمن في حدود هذه العلة الذاتية، أهو الموضوع الذي تمت تجربته أم ما هو أعم منه؟ سواء أكان هذا الأعم هو الطبيعة الكلية أم لم يكن. فهب أننا جربنا السقمونيا الخضراء في الهند ـ لو فُرِض لها ألوان متعددة ـ فهل العلة الذاتية هي خصوص السقمونيا الهندية الخضراء أم أنها طبيعة السقمونيا؟

وإنما كان ذلك مشكلة في التجربة ـ وهذا بيت القصيد ولب المطلب ـ؛ لأن التعميم لا مناص منه أولا[1]، وعدم إحراز العلة الذاتية، والخصوصية التي اشتمل عليها الموضوع مع القطع بوجود ما يحول دون شموله لما هو أعم من الموضوع ثانيا.

فلا يسمح بالتعميم بمقدار أوسع مما وقعت عليه التجربة، مخافة عدم اشتمال ما لم تقع عليه التجربة على تلك العلة الذاتية والخصوصية التي اشتمل عليها الموضوع المجرب. فلو تم التعميم لأُخِذ ما بالعرض مكان ما بالذات؛ إذ من غير المعلوم ترتب الأثر على الأعم دائما أو في أكثر الأحيان ليكون علة ذاتية.

---

(١) إن قلت: لما لا مناص من التعميم في التجربة؟ ألا يمكن أن تكون صغرى التجربة جزئية، أي (بعض السقمونيا يفرز الصفراء بنحو دائمي أو أكثري)؟

قلنا: نعم نتيجة القياس الاقتراني الأول جزئية هي (بعض السقمونيا علة بالذات للإسهال)، توضع هذه الجزئية مقدما في قياس استثنائي حاصله: (لو كان بعض السقمونيا علة بالذات للإسهال فكل سقمونيا مسهلة) والمقدم ثابت بالتجربة فالتالي مثله.

وبناءا على كل ذلك لا يكون الشرط المذكور تعسفيا؛ لأن غايته هي التحرّز من كون الموضوع علة عرضية اتفاقية لأخذ ما هو أعم مما عُلمت عليته الذاتية للأثر.

فلكي تحصل نتيجة برهانية من التجربة لابد أن تستوفي جميع شرائطها، والاحتياط في هذا الأمر ـ في عدم تعميم الحكم ـ من شرائط التجربة.

فما قلناه ليس نظير اشتراط البرهان المفيد لليقين بكونه برهانا، بل البرهان بشرائطه المذكورة سابقا أولى بالاستهجان من التجربة؛ إذ لا يخفى اشتراط كون الأوسط عرضا ذاتيا للأصغر، وكون الأكبر عرضا ذاتيا للأوسط في برهان الإن المطلق[1]. وكذا اشتراط كون الأوسط علة بالذات للنتيجة في برهان اللم، فلو لم تكن هذه الشرائط متحققة لم يكن هناك برهان.

وهنا يأتي الرد على من ينسب الخطأ إلى التجربة تارة، وإلى البرهان تارة أخرى، فالتجربة التي تستوفي شرائطها، وكذا البرهان الذي يستوفي شرائطه لا يقع منهما خطأ، وإنما الذي يخطأ هو المجرّب والمبرهن عندما يغفل عن شرط من شرائطها. فلا تفقد الثقة بهما كما هي رغبة من يورد هكذا إشكالات[2].

ألا ترى لو أن المجرّب حكم على طبيعة السقمونيا بالإسهال وإفراز

---

(١) لا يخفى أنه مع اشتراط كون كل من الأكبر والأوسط عرضا ذاتيا للأصغر يكون أحدهما بيّن الثبوت له، بخلاف الآخر.

(٢) قد نبّهنا في هامش سابق إلى أن البرهان لو أمكن أن يخطأ فما الوسيلة التي تكشف لنا خطأه؟ أهي البرهان أم ما لا تقوم له قائمة دون البرهان؟

الصفراء مهمِلا أحد شرائط التجربة فأخطأت النتيجة لم يكـن ذلـك لقصـور في التجربة، بل لخطأ ينسب إلى المجرّب كما هو واضح، فيكون مثل ذلـك مدعاة للتحقيق والتدقيق والفحص قبل الحكم، وحافزا علـى التـروي وعـدم العجلة في إطلاقه.

ثم لعلك تستنكر في سرّك عدم وجود أي فرق بين نتيجة التجربة ونتيجة البرهان بناءا على عدم الخطأ فيهما؟

وفي استنكارك هذا وجه، لو أننا قصدنا ذلك، إلا أننا لم نقصـد مـن عـدم حصول الخطأ فيما استوفى الشرائط منهما، صدق نتائجهما على نسق واحـد، بل إن احتمال صـدق نتـائج البرهـان أكبـر بكثيـر مـن احتمـال صـدق نتـائج التجربة؛ وسر ذلك هو صعوبة إحراز العلة الذاتية في التجربة، لابتنائهـا علـى المشـاهدة الحسـية، فاحتمـال وجـود خصوصـيات لـم تشـاهد يبقـى قائمـا بخـلاف البرهـان بنوعيـه، فـالإن المطلـق مـا كـان المحمـول فيـه ذاتـي اللموضوع[1]، أي أنه مـأخوذ فـي حـد الموضـوع أو الموضـوع مـأخوذ فـي حده، واللم ما كان الأوسط فيه علة ذاتية للنتيجـة. أضـف إلـى ذلـك الفـرق بين الحس والعقل الذي يـنعكس علـى كـل منهمـا، فاحتمـال خطـأ الحـس لسطحيته أكبر بكثير من احتمال خطأ العقل لدقته ومعرفته بحقائق الأشياء.

ولاينبغي الغفلة هنا عن أمور:

**الأول:** قد علمت أن نتـائج التجربـة مبـادئ برهانيـة لـو اسـتوفت التجربـة

---

(١) ذاتي باب البرهان.

شرائطها.

واعلم هنا أنه لا يتنافى كون هذه النتائج كلية إضافية مع برهانيتها؛ لأن مبادئ البرهان يمكن أن تكون كذلك، فلا نتائج كلية محضة إلا في البرهان العقلي المحض الذي لا يداخله حس وغيره.

**الثاني**: ـ وهو أحد طرفي المشكلة الآنفة الذكر ـ وهو أننا نعلم بوجود سبب ذاتي في الموضوع المجرب، إلا أننا نجهل ماهيته. فلا شك في اشتمال السقمونيا على قوة الإسهال، إلا أن ماهية هذه القوة لا تحرزها لنا التجربة، أهي حمض الأمينيك مثلا أم نوع نوع آخر من الكيماويات؟

هذا تمام الكلام في رد الإشكال الثاني وما تفرع عنه من مطالب.

يبقى قبل أن نختم هذه العبارة التعرض لقول الشيخ: ((**إلا أن يكون مانع**))، ففيه نكتة لطيفة ينبغي التوقف عندها، حاصلها: قد ذكرنا سابقا أن ترتب الأثر على المؤثر لو كان دائميا لكان المؤثر علة تامة للأثر، إلا أن الشيخ هنا يريد أن ينبه إلى عدم تمامية العلة في عالم الطبيعة عند الإلهيين. فالعلل الذاتية الدائمية ـ وليس الأكثرية فقط ـ ليست إلا مقتضيات، أي أنها علل ناقصة وليست عللا تامة، فبلا إمضاء الباري تعالى وإذنه، لا يمكن ترتب الأثر عليها، وهذا موضع افتراق بيننا وبين الماديين الإلحاديين الذين يتوهمون وجود علة تامة في عالم الطبيعة دون مدخلية عالم الغيب.

يختم الشيخ عبارته هذه بإثبات ذاتية العلة في الموضوع المجرب، وبالتالي حجية التجربة، ((**فإنه إذا حصل أمر**)) وترتب أثر ـ أي أثر ـ فإنه

((**يحتاج لا محالة إلى سبب**)) وعلة، إذ لا معلول بلا علة، ((**ثم**)) إذا ((**تكرر**)) هذا الأثر ((**مع حدوث أمر**))آخر ـ كما في تكرر الإسهال مع حدوث أفراد السقمونيا مرارا ـ ((**عُلم**)) من ذلك ((**أن سببا قد تكرر**)) فتكرر المسبب وهو الإسهال يعني تكرر سببه، إلا أن سببه هذا غير معلوم بعد، ((**فلا يخلو إما أن يكون ذلك الأمر**)) الآخر الذي تكرر الأثر مع حدوثه ـ أي سقمونيا في المثال ـ ((**هو السبب، أو**)) أن يكون ذلك الأمر الآخر هو ((**المقترن بالسبب**)) اقترانا وجوديا، كأن يقترن سبب إسهال السقمونيا، وإفرازها الصفراء اقترانا وجوديا بها، ((**أو**)) أن ((**لا يكون**)) هناك ((**سبب**)) إطلاقا. وثالث هذه الاحتمالات باطل؛ لأنه إن لم يكن السبب هو الاحتمال الأول أو الثاني، وكان الثالث ((**لم يكن**)) ليتكرر ((**حدوث الأمر**)) والأثر ـ وهو الإسهال ـ بالتزامن ((**مع حصوله**))، أي مع حصول الأمر الآخر الذي ليس بسبب بحسب هذا الاحتمال ((**في الأكثر**[1])).

قال الشيخ: ((**وإعلم أن التجربة ليست تفيد إلا في الحوادث التي على هذا السبيل وإلى هذا الحد. وإذا اعتبرت هذا القانون الذي أعطيناه، سَهُل لك الجواب عن التشكك المُورَد لحال الناس السود**

---

(١) لأن الاتفاقي لا يكون دائميا ولا أكثريا، فهذه القضية هي عمدة ذاتية العلة وحجية التجربة.

في بلاد السودان، وولادتهم السود. وبالجملة فإن الولادة إذا أُخِـذت من حيث هي ولادة عن ناس سود، أو عن ناس في بلاد كذا، صحت منه التجربة. وأما إن أُخِذت من حيث هـي ولادة عـن نـاس فقـط، فليست التجربة متأتية باعتبار الجزئيات المذكورة؛ إذ التجربة كانـت في ناس سود، والناس المطلقـون غيـر النـاس السـود. ولهـذا فـإن التجربة كثيرا ما تغلط أيضا إذا أُخِذ ما بالعرض مكـان مـا بالـذات، فتوقع ظنا ليس يقينا، وإنما يوقع اليقين منها ما اتفق أن كـان تجربـة، وأُخِذ فيها الشيء المجرب عليه بذاته. فأما إذا أُخِذ غيره مما هو أعم منه أو أخص، فإن التجربة لا تفيد اليقين.

ولسنا نقول: إن التجربة أمان عن الغلط وإنها موقعة لليقين دائمـا. وكيف والقياس أيضا ليس كذلك؟! بل نقول: إن كثيرا ما يعرض لنـا اليقين عن التجربة فيطلب وجه إيقاع ما يوقع منها اليقين، وهذا يكون إذا أمنا أن يكون هناك أخذ شيء بالعرض، وذلك أن تكون أوصـاف الشيء معلومة لنا، ثم كان يوجد دائما أو في الأكثر بوجوده أمر، فإذا لم يوجد هو لم يوجد ذلك الأمر. فإن كان ذلـك عـن وصـف عـام فالشيء بوصفه العام مقارن للخاص. فالوصف الخاص أيضـا مقـارن للحكم. وإن كان ذلك الوصف مساويا للشيء أيضا، فوصفه الخاص المساوي مقارن للحكم. وإن كان لوصـف خـاص بـل أخـص مـن

**الطبيعة التي للشيء، فذلك الوصف الخاص عسى أن يكون هو الذي تكرر علينا فيما امتحنا، وفي أكثر الموجود من الشيء عندنا، فيكون ذلك مما يهدم الكلية المطلقة، ويجعلها كلية ما أخص من كلية الشيء المطلقة، ويكون الغفول عن ذلك مغلطا لنا في التجربة من جهة حكمنا الكلي؛ فإن في مثل ذلك، وإن كان لنا يقين بأن شيئا هو كذا يفعل أمرا هو كذا، فلا يكون لنا يقين بأن كل ما يوصف بذلك الشيء يفعل ذلك الأمر؛ فإنا أيضا لا نمنع أن سقمونيا في بعض البلاد يقارنه مزاج وخاصية أو يعدم فيه مزاج وخاصية لا يسهل، بل يجب أن يكون الحكم التجربي عندنا هو أن السقمونيا المتعارف عندنا المحسوس لدينا هو لذاته أو لطبع فيه يسهل الصفراء إلا أن يقاوم بمانع. وكذلك حال الزمرد في إعمائه الحية))**

لقد اتضح جلُّ معالم التجربة مما تقدم في الفقرات السابقة، وأنها لا تفيد ولا تنفع إلا مع القياس الخفي ـ بل القياس الخفي جزء منها ـ من جهة، واستيفائها لشرطها من جهة أخرى.

فالقياس الخفي يستبعد الاستقراء لمكان امتيازها عن الاستقراء بالقياس الخفي، والشرط إنما كان لعصمة المجرّب عن الوقوع في الخطأ.

هذان الأمران هما ما أراده الشيخ، إذ قال: ((**واعلم أن التجربة ليست تفيد إلا في الحوادث التي على هذا السبيل**)) أولا، أي مقارنة لقياس خفي قد خبرته، ((**وإلى هذا الحد**)) ثانيا، أي مستوفية لشرطها، فيتشكل

منهما قانون التجربة، ويسهل بمعرفه دفع الإشكالات التي أوردت عليها.

ومن المناسب فيما نرى عرض بقية عبارة الشيخ هذه ضمن نقاط:

**الأولى**: عاد الشيخ ليرد الإشكال الثاني في خصوص مثال السودان، بعد أن ردّه دون التركيز على مثال بعينه. وكأنه هنا يطبّق الرد العام السابق على المثال الذي سيق الإشكال به، فلا حاجة لتكراره بعد أن نطقت عبارة الشيخ هذه بما مرّ شرحه.

**الثانية**: كثرة غلط التجربة نتيجة تعميم الحكم المشاهد، أي لأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

وفي هذه النقطة ينبغي الالتفات إلى أمور:

الأول: أن ما ذكر في العبارة السابقة من أن احتمال خطأ التجربة أقوى من احتمال خطأ البرهان، ليس مما نحن فيه هنا ليكون في إعادة التعرّض له لغو وعبث. فما كنا نتحدث عنه هو خطأ التجربة مع استيفائها، فلا تنس قولنا: «لم نقصد من عدم حصول الخطأ فيما استوفى الشرائط منهما صدق نتائجهما على نسق واحد»، إذ نفينا عدم حصول الخطأ فيما استوفى الشرائط في كل من التجربة والبرهان، وذكرنا بعد ذلك أسباب قوة احتمال حصوله فيها، فكانت الأسباب هي محدودية المشاهدة الحسية وسطحيتها، إذ يصعب إحراز وجود العلة الذاتية، والقطع به للأول، ويزيد احتمال توهم وجود هذه العلة للثاني.

كل ذلك وشرط التجربة مستوفى، فكان الكلام في خصوص صغرى

قياس التجربة الأول، بينما الكلام عن خطأ التجربة وغلطها هنا لعدم شرطها؛ فالمشروط عدم عند عدم شرطه، لا يختلف في ذلك تجربة عن برهان.

فلم يدّع الشيخ إذاً ((**أن التجربة أمان عن الغلط وأنها موقعة لليقين دائما، وكيف**)) يدّع هذا الأمر ((**والقياس**)) البرهاني ((**أيضا ليس كذلك**))، وإنما هو عدم أيضا عند عدم شرطه، بل إن ما أوردناه في العبارة السابقة، وأعدناه للتوّ إقرار بخطأ التجربة حتى في حال استيفائها لشرطها ولعل الشيخ ألمح إليه في نفي الادعاء المذكور، وهو قوله: ((**ولسنا نقول** ...)) عقب الحديث عن لزوم شرط التجربة في إفادة اليقين، وكذا في مثل قوله: ((**إن كثيرا ما يعرض لنا اليقين**))، فإنه مع وجود الشرط، كما يظهر من بقية العبارة إلا أنه قال: ((**كثيرا**))، ولم يقل: ((**دائما**))؛ فمع استيفاء التجربة لشرطها، إلا أنها لا تفيد اليقين في بعض الأحيان، وليس ذلك إلا لما ذكرناه من أسباب فتأمّل.

**استدراك**

يمكن دفع ما أوردناه في طي الشرح المتقدم ـ من اتهام التجربة بالقصور الذاتي، بلحاظ قصور المشاهدة المكررة عن القطع بالعلة الذاتية، لاحتمال وجود سبب أخص تم إغفاله ـ بأن هذا في الواقع يرجع إلى المجرب، لا التجربة. فالمستدل بالبرهان العقلي كما يمكن أن يغفل، ويأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، كذلك يمكن أن يغفل في التجربة، بلا أي فرق.

وبناءا عليه فالتجربة مع استيفاء شرائطها تفيد يقينا بالمعنى الأخص

مقيدا،كما يقول الشيخ. ولافرق بينها وبين البرهان في متعلق اليقين بالمعنى الأخص إلا في الإطلاق والتقييد، لا في نفس اليقين. ولهذا يمكن النهي عن فقد الثقة بالتجربة؛ إذ لا أثر لقصور المشاهدة الحسية بعد رجوعها إلى المجرب لا إلى التجربة.

الثاني: فيما تكرر من أن عدم شرط التجربة إنما يكون في تعميم الحكم المشاهد إلى غير أفراد ما وقعت عليه التجربة؛ لأنه يستلزم أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فما هو شرط التجربة إذاً؟

وسيظهر ذلك بعد عرض ما أضافه الشيخ هنا، من أن تخصيص الحكم المشاهد ببعض أفراد الموضوع المجرّب، كذا يستلزم أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

بيان ذلك بالاعتماد على مثال السودان، أن نقول: إنك تارة تعمم ما وجدته من أثر مقارن للإنسان السوداني على جميع أفراد الإنسان في العالم ـ وقد تم بيان المحذور في مثل هذا ـ، وتارة أخرى تخصص ما وجدته من أثر مقارن لجميع أفراد الإنسان في السودان بقبيلة منهم معيّنة أو عائلة محدّدة كأن تقول: (كل إنسان من قبيلة فلان أو من عائلة فلان أسود)، ففي ذلك أخذ لما بالعرض مكان ما بالذات أيضا؛ إذ لا مدخلية للقبيلة الفلانية أو العائلة الفلانية في سواد الإنسان، وإنما المدخلية في ذلك لتلك المنطقة التي يقطنها الإنسان، فكل من يولد في السودان يكون أسود البشرة. ولا شك بوجود شيء زائد على الإنسانية خاص بأبناء تلك المنطقة مقارن لهم يفرز المادة السوداء مما لا يمكن معرفة ماهيته، كما قلنا.

فسواء أدخلت في النتيجة ما ليس من الموضوع المجرّب أو أخرجت منها ما هو منه، وقعت فيما يُعبَّر عنه بسوء اعتبارات الحمل، كأن تقول: (التاجر ناطق)، فهي وإن كانت صحيحة إلا أنها توهم بأن الطبيب ليس بناطق، وكذا الفيلسوف ليس بناطق أيضا، وما إلى ذلك مما لا يكون تاجرا. وكأن للتجارة دخل في الاتصاف بالناطقية، مع أن الناطقية ليست للتاجر بما هو تاجر، بل بما هو إنسان كما هو واضح.

فخطأ التجربة إنما يكون في أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، أي في لازم إهمال شرطها. فشرطها ـ الذي ذكرناه في بداية حديثنا عنها ـ هو أن يكون موضوع النتيجة مساو لما تم تجربته، لذلك قال الشيخ: ((**وإنما يوقع اليقين منها ما اتفق أن كان تجربة وأخذ فيها الشيء المجرّب عليه بذاته**)) دون ما هو أعم منه أو أخص، ((**فأما إذا أخذ غيره مما هو أعم منه أو أخص، فإن التجربة لا تفيد اليقين**)).

الثالثة: تبيّن أن التجربة لا تفيد اليقين إلا إذا تحقق شرطها، وهو ما ((**إذا أمِنا**)) من ((**أن يكون هناك أخذ شيء بالعرض**)) مكان ما بالذات، فلا شك في اشتمال السقمونيا على علة ذاتية تفزر الصفراء إلا أن يكون هناك مانع. وهذه النتيجة اليقينية هي حاصل تجربة هذا النبات في كثير من أفراده في الهند مثلا، وتأثيره هذا الأثر إنما كان مع الاحتراز عن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

وهنا سينتقل الإنسان تلقائيا ليسأل عن حقيقة هذه العلة الذاتية الحاصلة

بالتجربة، ((**فيطلب وجه إيقاع ما يوقع منها اليقين**))، ولا يكتفي بالقطع باشتمالها على علة ذاتية، مع أنه لا يعرف ماهيتها وحقيقتها. وهذا ما قلنا إنه مشكلة في التجربة، إلا أنها ـ سواء أكانت مقوّما أو عرضا لازما لماهية الموضوع أو لوجوده ـ لا تخرج عن احتمالات ثلاثة، ((**وذلك أن أوصاف الشيء**)) المجرّب وهو السقمونيا ((**معلومة لنا**)) من نباتيتها إلى هنديتها إلى خضارها مثلا، إلى غير ذلك من الأوصاف العامة والخاصة، ((**ثم**)) حين تكرر المشاهدة ((**كان يوجد دائما أو في الأكثر**)) مع الشيء المجرب و((**بوجوده أمر**)) هو الإسهال في مثالنا. ((**فإذا لم يوجد**)) الشيء المجرّب ((**لم يوجد ذلك الأمر**)). وهذا ما يُعبر عنه بالوضع والرفع؛ فبوضع العلة يوضع المعلول وبرفعها يرتفع.

((**فإن كان ذلك**)) يحصل ((**عن وصف عام**))، كوصف النبات في السقمونيا؛ بأن كان ترتب الإسهال وعدم ترتبه ـ أي وضعه ورفعه ـ يدوران مدار نباتيتها، فإن السبب الذاتي بناءا على هذا الاحتمال يكون أعم من الشيء المجرّب[1]، ولا مشكلة حينئذ في تعميم الحكم وتسريته إلى جميع

---

(١) إن قلت: ألا ينافي هذا ما مرّ من الشيخ من حصر العلة الذاتية في المقوّم ـ الصورة النوعية أو الفصل ـ وفي العرض اللازم للماهية أو الوجود؟ مستبعدا بالدليل، الذي فُصّل سابقا، أن تكون العلة الذاتية أعم من الموضوع المجرّب، فكيف يأتي ويحتملها هنا ؟

أفراد السقمونيا، أي الحكم على طبيعة السقمونيا بأنها تفرز الصفراء، ((**فالشيء بوصفه العام مقارن للخاص**))، وإن كانت السقمونيا مفرزة للصفراء لأنها نبات فهي كذلك لأنها سقمونيا، ((**فالوصف الخاص أيضا مقارن للحكم**))؛ إذ بوجود الخاص يوجد العام حتما.

((**وإذا كان ذلك الوصف**)) الذي يوضع الأثر بوضعه، ويرتفع برفعه، ((**مساويا للشيء**)) المجرّب ـ كأن تفرز السقمونيا الصفراء لسقمونيتها ـ لم يكن هناك مشكلة في الحكم على طبيعة الشيء ((**أيضا، فوصفه الخاص المساوي**)) وليس الخاص الأخص ((**مقارن للحكم**))، كما هو واضح.

((**وإن كان**)) ترتب الأثر ((**لوصف خاص بل أخص من الطبيعة للشيء**)) المجرّب، كأن تفرز السقمونيا الصفراء لكونها هندية، أي أن يكون السبب الذاتي مزاجا خاصا يلزم السقمونيا في الهند ويجعلها مسهِلة،

---

فترتب الأثر على السقمونيا لكونها نبات يستلزم ترتب هذا الأثر على كل نبات، كما مرّ في نفي مدخلية الجسم بذلك، فهل هذا المقام غير ذاك المقام؛ بأن كان الحديث هنا عن غلط الحكم الكلي في التجربة فحسب، وإن على بعض الاحتمالات المستحيلة أو المستبعدة؟

أم أن الوصف العام في هذا المثال، وهو النباتية، غير صحيح والمراد شيء آخر؟

قلنا: إن هذا ـ الصورة النوعية أو الفصل ـ مجرد مثال لا مشاحة ومناقشة فيه، والمقوم أعم من كونه جنسا أو فصلا للمؤثر، ولك أن تضرب مثال بذرة البرتقال إذا وجدناها في أكثر الأحيان تنمو بالزراعة، فنقول: كل بذرة برتقال تنمو، وإن كان هذا لنباتيتها لا لبرتقاليتها.

((**فذلك الوصف الخاص عسى أن يكون هو الذي تكرر فيما امتحنا، وفي أكثر الموجود من الشيء عندنا، فيكون ذلـك**)) الوصـف ((**ممـا يهدم الكلية المطلقة**))، فـ(كل سقمونيا هندية تفرز الصـفراء) أخـص مـن تلك، لانتفاء إطلاقها بقيد الموضوع.

((**ويكون الغفول**)) والذهول ((**عن ذلك مغلطا لنا في التجربـة مـن جهة حكمنا الكلي، فإن مثل ذلك**)) مما يحتمـل فيـه أن يكـون الوصـف الأخص هو السبب الـذاتي، ((**وإن كان لنا يقين بأن شيئا هو كذا يفعـل أمرا هو كذا**))؛ إذ لا شك لدينا بوجود سـبب ذاتـي فـي البـين، إلا أن هـذا السبب الذاتي لا نعلم أهو الوصف الأعم من الشيء المجرّب أم المساوي له أم الأخص؟ فلِأَيِّها يعرض الأثر على الشيء المجـرّب؟ أي أيُّهـا هـو السـبب الذاتي في ترتب الأثر؟

هذا مما لا جواب لنا عليه، لذلك ((**فلا يكون لنا يقـين بـأن كـل مـا يوصف بذلك الشيء**)) المجرّب ((**يفعل ذلك الأمر**)) والأثر.

الرابعة: لفت نظر إلى ما يمكن أن يكون منشأ لتمايز أفراد الطبيعة في بلد عن غيرها من أفراد نفس تلك الطبيعة في بلد آخر، أي ما يؤدي إلى انهـدام الكلية المطلقة.

فلو أننا جرّبنا نبات السقمونيا في الهند، وتبـيّن لنـا أنـه مشـتمل علـى علـة ذاتية لإسهال الصـفراء، فـإن مـا يمكـن أن يكـون منشـأ لامتيـازه عـن نبـات السقمونيا في إيران مثلا أحد أمرين:

الأول: هو وجود مانع لازم لنبات السقمونيا الإيرانية، كأن ((**يقارنه مزاج وخاصية**)) تمنعه من إفراز الصفراء.

والثاني: هو انتفاء شرط دائم عنه، كأن ((**يُعدم فيه مزاج وخاصية**)) هي التي تفرز الصفراء.

ففي الأول يكون للسقمونيا الإيرانية نفس المزاج والخاصية التي تفرز الصفراء في السقمونيا الهندية، إلا أنها تشتمل على مزاج وخاصية أخرى تمنع ذلك المزاج الذي تشترك فيه مع السقمونيا الهندية من تأثير أثره. وبتعبير آخر: إن المقتضي لإفراز الصفراء في السقمونيا الإيرانية موجود، إلا أن المانع أيضا موجود.

وفي الثاني لا وجود للمزاج والخاصية التي تفرز الصفراء في السقمونيا الإيرانية من الأساس، أي لا وجود للمقتضي فيها.

ثم في آخر هذه العبارة ذكر الشيخ مثالا آخر للتجربة، وهو ((**حال الزمرّد في إعمائه الحيّة**))، فإن التجربة أثبتت أن الزمرّد الأخضر يفقد الحيّة بصرها، فيجري فيه جميع ما مرّ من تفاصيل قد خبرتها.

قال الشيخ: ((**ولو كانت التجربة مع القياس الذي يصحبها تمنع أن يكون الموجود بالنظر التجربي عن معنى أخص، لكانت التجربة وحدها توقع اليقين بالكلية المطلقة لا بالكلية المقيدة فقط. وإذ ذلك وحده لا يوجب ذلك إلا أن يقترن به نظر، وقياس غير القياس الذي هو جزء من التجربة، فبالحري أن التجربة بما هي تجربة لا تفيد ذلك.**

**فهذا هو الحق، ومن قال غير هذا فلم ينصف أو هو ضعيف التمييز، لا يفرق بين ما يعسر الشك فيه لكثرة دلائله وجزئياته، وبين اليقين، فإن ها هنا عقائد تشبه اليقين وليست باليقين.**

**وبالجملة فإن التجربة معتبرة في الأمور التي تحدث على الشرط الذي شرطناه، وفي اعتبار عللها فقط. فإن كان ضرب من التجربة يتبعه يقين كلي حتم على غير الشرط الذي شرطناه لا شك فيه، فيشبه أن يكون وقوع ذلك اليقين ليس عن التجربة بما هي تجربة، على أنه أمر يلزم عنها، بل عن السبب المباين الذي يفيد أوائل اليقين، وخبره في علوم غير المنطق. فيشبه حينئذ أن تكون التجربة كالمعد، وليس بذلك المعد الملزم الذي هو القياس بل معد فقط))**

لقد مرّ في طي الأبحاث السابقة امتياز التجربة عن الاستقراء بالقياس الخفي[1] والتكرار الهادف، وكذا مرّ في الفقرة الأخيرة امتيازها عن البرهان بعدم إفادتها الكلية المطلقة.

**((ولو كانت التجربة مع القياس الذي يصحبها))** ويميّزها عن الاستقراء **((تمنع أن يكون الموجود بالنظر التجريبي عن معنى أخص))**؛ بأن كانت في السقمونيا مثلا قدرة على أن تمنع كون إسهال الصفراء عن مزاج خاص للسقمونيا الهندية، وتثبت أنه لمعنى أعم دون

(١) كبرى القياس الأول الضرورية، والقياس الثاني الخفي، كلاهما يميز التجربة.

الوقوع في محذور أخذها بالعرض مكان ما بالذات، ((**لكانت التجربة وحدها توقع اليقين بالكلية المطلقة، لا بالكلية المقيّدة فقط، وإذ ذلك**)) النظر والبرهان التجريبي ((**وحده لا يوجب ذلك**)) المعنى الأعم كما تبيّن سابقا، ((**إلا أن**)) هذا لا يعني عدم إمكان الوصول إلى حكم كلي مطلق على موضوع النظر التجريبي هذا، وذلك بأن ((**يقترن به نظر وقياس غير القياس**)) الخفي ((**الذي هو جزء من التجربة**)). فادعاء الشيخ هنا هو إمكان الحكم على موضوع التجربة حكما كليا مطلقا. وذلك إنما يكون بكشف ماهية الموضوع المجرّب بقوة الحدس، أي أن تكرار المشاهدة يساعد على إدراك الماهية حدسا. وهو ما سيأتي في آخر مقالة من هذا الفن عند البحث عن انتزاع حدود الأشياء باستقراء الجزئيات، فإن مكّنتنا التجربة من الحدس بالماهية فإن انتقالنا إلى الحكم الكلي المطلق انتقال برهاني يقيني من الماهية إلى لازمها، فهب أن مشاهدة زيد وعمر وبكر من أفراد الإنسان قد تكررت، وأدركنا أو انتزعنا أو أحدسنا ـ ما شئت عبّر ـ بالتحليل والتركيب، الذي سيأتي في محلّه، ماهية هذه الأفراد التي هي الحيوانية الناطقة، ثم بعد إدراك الماهية بجزئيها الجنس والفصل، بحثنا عن لوازم كل منهما فرأينا أن الناطق ـ مثلا ـ يقتضي التعجب، وإذا تأمّلنا في التعجب وجدناه بدوره يقتضي الضحك، فنصل بذلك إلى كلية مطلقة حاصلها (كل إنسان ضاحك)، كان أوسط القياس الذي أنتجها علة لها، لذا كان هذا برهانا لميا.

قد تسأل: كيف يمكن لتكرار المشاهدة إعانة الحدس على إدراك الماهية؟

وجواب سؤالك هذا سيأتي مفصّلا في المقالة الأخيرة من هذا الكتاب، ولكننا لا نجد بأسا في ذكر مثال فلكي، وإن لم تكن الماهية هي المدرك فيه، إلا أنه يُبيّن كيف تساعد التجربة وتكرر المشاهدة، الحدس على الإدراك. فعندما يرى الإنسان القمر ينتقل من حالة الهلال إلى نصف قرص ثم إلى بدر ثم يعود إلى نصف قرص ثم إلى هلال، يتكرر عليه ذلك مرارا، فإنه سوف يحدس بأن نور القمر من الشمس وليس من نفسه، إذ لو كان النور ذاتيا له لبقي كالشمس قرصا على الدوام[1]، فيتشكل من ذلك برهان حاصله:

(القمر متغير الشكل، وكل ماكان كذلك فنوره من غيره، فالقمر نوره من غيره).

فالتجربة تعين الحدس على إدراك أن ماهية الإنسان ـ في المثال الآنف الذكر ـ هي الحيوانية الناطقة، والعقل يدرك أن الضحك لازم الناطقية، وأثر من آثارها، فتقول:

(كل إنسان ناطق وكل ناطق ضاحك فكل إنسان ضاحك)

وليس الاستقراءسببا لحكمك على ماهية الإنسان بالضحك حكما كليا مطلقا، لمجرّد تكرر مشاهدة زيد وعمرو وبكر يضحكون.كما لم تكن التجرية سببا للحكم على ماهية الإنسان بالضحك حكما كليا مقيّدا، لكثرة

---

١ـ لا يخفى أن صيرورة الشمس هلالا لا يكون إلا عند خسوفها أو كسوفها، وهذا غير منتظم ولا دائمي.

تكرر مشاهدة أفراده في بلد ما يضحكون.

فالحاصل بحدسنا الذي أعانتنا عليه التجربة يقين، ولا يقين في استقراء، وكلي مطلق ولا كلي مطلق في تجربة.

فالفرق بين ما يمكن أن نطلق عليه برهانا حدسيا وبين البرهان التجريبي ـ وإن أفاد كل منهما اليقين ـ أن متعلّق اليقين في الأول كلي مطلق، أما متعلّقه في الثاني فكلي مقيّد. وإنما الذي يتعلّق بالكلي المطلق في الثاني هو الاطمئنان وشبه اليقين.

فلا يخفى عليك أننا عندما منعنا التعميم في التجربة واشترطنا مساواة موضوع النتيجة للموضوع المجرّب، إنما كان ذلك في سبيل تحصيل اليقين بالمعنى الأخص، وإلا فلا شبهة في بقاء الاطمئنان وشبه اليقين مع عدم الالتزام بالشرط المذكور.

ثم إن التجربة هنا علة معدّة لانتزاع الأوسط ـ الماهية ـ وليست علة ملزمة لذلك، فإنها لو كانت ملزمة ـ بأن كانت هي مَن يوجب الحكم وليس الحدس ـ لما أمكن الحكم الكلي المطلق؛ إذ لابد حينئذ من استيفاء شرطها، فتكرر المشاهدة في الأول يساعد الحدس على الكشف عن الأوسط ماهية الموضوع المجرّب، وفي الثاني هو الذي يكشف عن وجوده في الموضوع المجرّب. لذلك فإن البون بين إدراك ماهية السقمونيا، وبين إدراك قوة ومزاج خاص بها كبير؛ لأن الأول إنما يكون بالحدس، ولا دور للتجربة وتكرر المشاهدة فيه إلا الإعداد لاستنباط الماهية واستكشافها، كما علمت، بخلاف الثاني الذي كان لصرف التجربة مع ما يصحبها من قياس.

فالتجربة في الأول علة معدّة وفي الثاني علة ملزمة.

وهذا ما يفسِّر تسرية الحكم إلى غير ما تمت تجربته، ووقعت عليه المشاهدة في الأول دون الثاني؛ إذ الماهية ولوازمها ليست للموضوع المجرّب فقط، بل هي طبيعة جميع الأفراد المجرّب. منها وغير المجرّب، أما القوة التي تشتمل عليها أفراد الموضوع المجرّب فمن غير المعلوم اشتمال بقية أفراد الطبيعة عليها.

ومردّ ذلك ما ذكرناه سابقا من محدودية الحس وسطحيته.

فالحق أن منشأ التمايز بين البرهانين الحدسي والتجريبي، هو: أن الأوسط في الأول حدسي عقلي ليست التجربة فيه إلا علّة معدّة، إلا أنه في الثاني تجريبي حسي لا كاشف له إلا التجربة.

((**فبالحري**)) إذاً ((**أن التجربة بما هي تجربة**))، وعلة ملزمة ((**لا تفيد ذلك**)) اليقين الكلي المطلق، وإنما تفيد اليقين الكلي المقيّد، ((**فهذا هو الحق، ومن قال غير هذا فلم ينصف أو هو ضعيف التمييز لا يفرّق بين**)) شبه اليقين وبين اليقين[1]. ففرق بين ((**ما يعسر الشك فيه لكثرة دلائله وجزيئاته**))؛ بأن تكثر مشاهدة أفراده فيحصل اطمئنان وشبه يقين بالكلي المطلق، وقد علمت في غير موضع مما سبق أن الاحتمال المخالف في شبه اليقين يتلاشى، فلا يُلتفت إليه مما يجعل الشك فيه متعسرا، ففرق بين هذا ((**وبين اليقين**)) بالمعنى الأخص، ((**فإن ها هنا**

(١) وما أكثر ضعاف التمييز هؤلاء، الذين يعتبرون كل دليل قوي برهانا.

**عقائد تشبه اليقين وليست بيقين))**، بل هي من الكثرة بمكان عند غير الحكماء من عامة الناس. فمن لم يتقن صناعة البرهان، ويحرز شروطها الدقيقة، لن يصل إلى أكثر من شبه اليقين. وما هو رائج في العرف من أنه يقين، وأن الدليل الموصل إليه برهان لا يجعله كذلك، فهو وما يوصل إليه يقين وبرهان عرفيان.

((**وبالجملة فإن التجربة معتبرة**)) ومفيدة لليقين الحقيقي ((**في الأمور التي تحدث على الشرط الذي شرطناه**)) هو ((**اعتبار عللها**)) ومواردها الخاصة بها ((**فقط**))، أي أن اليقين بهذا الشرط لن يكون كليا مطلقا، بل كليا مقيّدا، ((**فإن كان ضرب من التجربة يتبعه يقين كلي**)) مطلق ((**حتم على غير الشرط الذي شرطناه**)) وبدونه، ومع ذلك كان يقينا حقيقيا ((**لا شك فيه، فيشبه أن يكون وقوع ذلك اليقين ليس عن التجربة بما هي**)) علة ملزمة لهذا اليقين ((**على أنه أمر يلزم عنها**)) معلول لها، وإنما عن التجربة بما هي علة معدّة، فلا يكون معلولا لها لازما عنها، ((**بل عن السبب المباين الذي يفيد أوائل اليقين**)) من المبادئ البديهية الأولية وهو العقل الفعّال. ((**وخبره في علوم غير المنطق**))، أي خصوص علم الفلسفة.

ثم يختم الشيخ عبارته بالنتيجة التي أوردناها في بداية الحديث عن هذه النقطة، إذ قال: ((**فيشبه حينئذ أن تكون التجربة كالمعّد، وليس بذلك المعد الملزم الذي هو القياس، بل معد فقط**))، فالتجربة علة معدّة

وليست علة ملزمة إذاً.

إلا أن تعبيره هنا لا يخلو من إشارة لطيفة مرّت منه سابقا، فكلا العلتين أطلق عليه المعّد، لكن إحداهما ((**المعد الملزم**))، والأخرى ((**معد فقط**))، ولنبدأ أولا ببيان المعدّ الملزم الذي هو مطلق القياس، برهانا كان أم غير برهان. فمقدمات أي دليل تعد إعدادا ملزما لإفاضة النتيجة، والمراد من ذلك أنها تقتضي النتيجة فقط، دون أن تكون علة تامة لها، فقولك: (أب وب ج) ليس علة تامة لـ (أ ج)؛ إذ لابد من إفاضة الباري تعالى لهذه النتيجة بتوسط العقل الفعال، وإلا لم تكن لتتحقق، فالباري تعالى هو المفيض لكل شيء.

إلا أن هذا الإعداد الملزم يجعل هذه الإفاضة ضرورية، فيقننها ولا يتركها عشوائية، كما يرى الأشاعرة. وذلك كالصورة النوعية للنار، وتلك التي للماء مثلا، فإنهما سببان ذاتيان ومعدّان ملزمان لإفاضة كل من الحرارة للنار والبرودة للماء، وليس كما ذهب الأشاعرة من أن الباري تعالى له أن يعكس الأمر، ويجعل النار باردة والماء حارّة إلا أن العادة جرت على خلاف ذلك.

أما المعد غير الملزم فهو ليس بمقتض لحصول النتيجة، وذلك كالمزارع الذي يعدّ لنموّ بعض النبات بغرسه إياه، فلا مدخلية له في ذلك، كما هو واضح.

هذا هو حال التجربة في إدراك الماهية والبرهان الحدسي.

قال الشيخ: ((**فالفرق بين المحسوس والمستقرأ والمجرب: أن المحسوس لا يفيد رأيا كليا ألبتة، وهذان قد يفيدان. والفرق بين المستقرأ والمجرب؛ أن المستقرأ لا يوجب كلية بشرط أو غير شرط، بل يوقع ظنا غالبا، اللهم إلا أن يؤول إلى تجربة، والمجرب يوجب كلية بالشرط المذكور**)).

وخلاصة القول: إن بين يدينا أمورا أربعة، ذكر الشيخ ثلاثة منها هنا:

**أولها:** المحسوس؛ فهو وإن كان يفيد يقينا جزئيا في مثل (هذا الحائط أبيض اللون)، إلا أنه لايفيد يقينا ((**كليا ألبتة**)).

**ثانيها:** المستقرأ؛ الذي ((**لايوجب كلية**)) متيقنة ـ ((**بشرط**)) كانت هذه الكلية، كما في التجربة، ((**أو غير شرط ـ بل يوقع ظنا غالبا، اللهم إلا أن يؤول إلى تجربة**))، بضم (الاتفاقي لا يكون دائميا ولا أكثريا) مع القياس الخفي، كما هو واضح.

**ثالثها:** ((**المجرّب**))؛ فهو وإن كان ((**يوجب كلية**)) متيقنة، إلا أن ذلك لا يكون إلا ((**بالشرط المذكور**)).

**رابعها:** البرهان العقلي المحض؛ وهو الوحيد الذي يفيد اليقين الكلي المطلق من أي قيد.

بهذا ختم الشيخ حديثه عن الاستقراء والتجربة، واضعا كلا منهما في موضعه وحريمه المعرفي الذي له.

ونودُّ في نهاية هذا الفصل أن نشير إلى نقطة، كنا قد ألمحنا إليها سابقا،

إلا أن أهميتها تدعو لإعادتها والتأكيد عليها مع شيء من التفصيل، فقد ذكر الشيخ في هذا الفصل أنه لا يقول: ((**إن التجربة أمان عن الغلط، وأنها موقعة لليقين دائما**)) حتى مع عدم مراعاة شرطها، ((**وكيف**)) يمكن أن يقال ذلك، ((**والقياس**)) البرهاني ((**أيضا ليس كذلك!**)) إذ لابد من مراعاة شرائطه حتى يوقع اليقين.

فالمشككون بالمنهج العقلي البرهاني يركزون في تشكيكهم على مسألتين:

المسألة الأولى: وضوح القضايا البرهانية، وذلك بدعوى أن الوضوح أمر نسبي إضافي يختلف من شخص لآخر، وقد قلنا سابقا: إنه أمر صناعي يخضع لضابط وميزان، وليس أمرا نسبيا عشوائيا كما يدّعون. فضابط وضوح القضية هو كون محمولها أُخذ في حدّ موضوعها أو موضوعها أُخذ في حدّ محمولها، وكأن القضية من باب حمل الشيء على نفسه، وحمل الشيء على نفسه أمر ضروري بديهي في غاية الوضوح.

المسألة الثانية: التي أردنا الإشارة إليها هنا، هي اشتراط مراعاة الشرائط في إيقاع كل من التجربة والبرهان[١]، اليقين بالمعنى الأخص. فاشتراط المرعاة يعني تعليق اليقين، واليقين المعلّق في حكم الظن، فلا سبيل إذاً لليقين بالمعنى الأخص المنزّه عن شائبة الظن عند الحكماء.

---

(١) فكل ما سيأتي من كلام حول البرهان ينطبق على التجربة؛ لأنها برهان بغض النظر عن الفرق بينهما.

وقولهم (الله واحد) مثلا معلّق على صحة برهان التوحيد، أي أن اليقين بهذه النتيجة متوقف على مراعاة شرائط البرهان الذي ينتجها، والبرهان كذلك لا يختلف عن غيره. فخبر الواحد إن كان صادرا عن المعصوم مطابقا لمراده يفيد اليقين بالمعنى الأخص، والمكاشفة إن كانت ملكوتية إلهية مطابقة للّوح المحفوظ أفادت اليقين بالمعنى الأخص أيضا وهلمٌّ جرّا. فما الفرق حينئذ بين هذه المناهج المعرفية وبين البرهان، إذا كان اليقين في جميعها مشروطا ومعلّقا؟

فكما اشتُرط في البرهان مراعاة شرائطه في إفادة اليقين اشتُرط في خبر الواحد مراعاة صدوره عن المعصوم ومطابقته لمراده. وكذا اشتُرط في المكاشفة مرعاة كونها ملكوتية إلهية مترشحة عن اللّوح المحفوظ[1]، فليس أي خبرآحاد أو أي مكاشفة يفيد اليقين بالمعنى الأخص.

وردّ هذا التشكيك الذي قيس فيه غير البرهان على البرهان، هو أنهم أغفلوا الفارق الذي بينهما. فلمراعاة شرائط البرهان ميزان وملاك يمكن تحقيقها به، من ذلك ـ مثلاـ ضابط شرط وضوح القضية الذي ذكرناه للتوّ، وكذا بقية شرائط البرهان، فإن لمراعاة كل منها ميزان يكفل تحقيقها، وكلها تخضع لميزان البرهان العام وهو كون الأوسط علة للنتيجة أو كونه لازما بيّنا للأصغر، وكون الأكبر لازما بيّنا له.

---

(١) لو فرض أن الصدور والدلالة في خبر الواحد، وإلهية المكاشفة، ومطابقتها للّوح المحفوظ، شرائط كل منهما.

أما خبر الواحد مثلا؛ فما ملاك صدوره عن المعصوم؟ ثم ما ملاك مطابقته لمراد المعصوم، ودلالته عليه؟

فإن قلت: إن ميزان تحقيق شرائط خبر الآحاد موجود في علم الأصول.

قلنا:إن ذلك ميزان لحجيّته، وليس لكشفه التام عن الواقع، فضلا عن مطابقته له وثباته. والحجيّة المبحوثة في علم الأصول تعني المنجزّية والمعذّرية، أي إبراء الذمة، وأين هذه من كشف الواقع كشفا مطابقا له ثابتا؟

فلا ينبغي خلط ميزان القضايا الاعتبارية الفقهية بميزان القضايا الحقيقية العقائدية.

والحكماء إن لم يقبلوا خبر الآحاد فإنهم لم يقبلوه منهجا للعلم بالثانية دون الأولى.أما بحث الفقهاء والأصوليين لخبر الآحاد وقواعده والاستفادة منه في القضايا والأحكام الفقهية فهو تام لا غبار عليه، ولا مزاحم لهم فيه؛ إذ لا موطئ قدم للبرهان فيها، كما علمت.

فالمحذور هو إعمال خبر الآحاد في القضايا العقائدية[١]، كما فعل الأخباريون، حيث قطعوا بصدور الكتب الأربعة[٢] كقطع أهل السنة بصدور

---

(١) كلية كانت أم جزئية لا فرق بينهما في ذلك كما تقدّم.

(٢) لا تغفل عن أن كلامنا فيمن كان أخباريا في الأصول دون ذلك الذي في الفروع. فمن كان في الفروع كذلك، أي كان في إصطلاح الأصوليين انفتاحيا فشأن الرد عليه وإلزامه علم الأصول، أنلزمه بحجية خبر الواحد ونفتح باب العلمي له، أم لا نثبت

ما اشتملت عليه صحاحهم الستة. وكأن إحراز الصدور ـ لو سلّم في خبر الآحاد ـ كاف للكشف عن القضايا الحقيقية العقائدية، فلو فرضنا إحرازه والقطع به، ولكن ماذا عن الدلالة والجهة؟

وقد تعرّضنا لهذا البحث مفصّلا في كتابنا «أصول المعرفة والمنهج العقلي» فليطلب من هناك.

ثم لا يخفى أن موازين شرائط البرهان وضوابطها قائمة على قضايا بينة بديهية أو مبيّنة بالبديهيات، كما تبيّن سابقا ويتبيّن لاحقا أيضا، من ذلك الميزان العام للبرهان الذي ذكرناه، فإنه قائم على قاعدة (ذوات الأسباب) العريقة، والتي تنفي بدورها إفادة خبر الآحاد ـ وغيره ـ اليقين بالمعنى الأخص بأركانه الثلاثة، حتى لو أُحرز الصدور والدلالة والجهة كما ذكرنا مرارا..

ومحصّل الكلام أننا في اشتراط المرعاة لم نشترط صحة مقدمات البرهان في صحة البرهان؛ فإن ذلك من الحمل بشرط المحمول، وكأننا قلنا: إذا كانت مقدمات البرهان صحيحة فالبرهان صحيح.

فالأمر ليس كذلك، بل إن اشتراط المراعاة لضمان صحة المقدمات، وليست صحة المقدمات هي الشرط.

ومضافا إلى كل ذلك يمكن القول: إن البرهان قانون معصوم يُراد به تحصيل اليقين بالمعنى الأخص، إلا أنه لا يعصم من أراد الاستفادة منه مالم

---

الحجية فينسد باب العلمي فضلا عن باب العلم أمامه حينئذ؟ إلا أن يكون انسداديا وليس انفتاحيا..

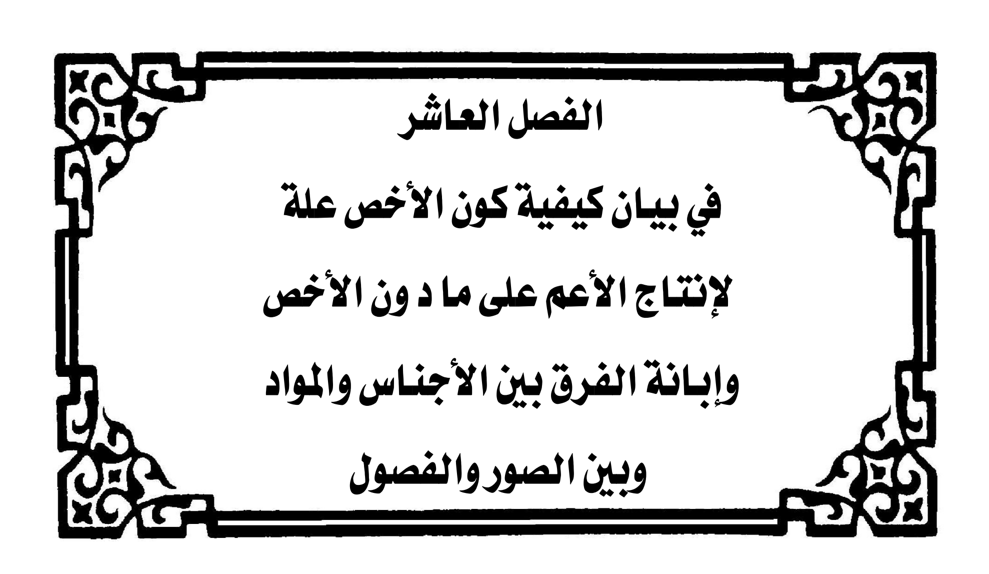
يراع أحكامه وشرائطه.

وتقييد عصمة المبرهن بالمراعاة ليس قيدا وشرطا تحكميا، كما يدّعي البعض، فإن ذلك هو سيرة العقلاء في غير البرهان من القوانين والفنون الأخرى. وما هذه السيرة إلا لبداهة احتياج العصمة إلى المراعاة، فالقانون وإن كان معصوما إلا أنه لا يعصم من يطبقه دون الالتزام بشرائطه.

ولنا أن نستغرب حقّا ممن يشكل ويشكك في اشتراط المراعاة التزامه بهذا الشرط في غير البرهان من قوانين وفنون، من ذلك مثلا تجويد القرآن؛ فإنه قانون له أحكامه وشرائطه، والغاية منه العصمة عن الخطأ في تلاوة القرآن؛ أي تطابق قراءة القارئ ـ الساعي وراء تحصيل هذا الفن ـ مع قراءة النبي ﷺ، وذلك من خلال قراءة حفص عن عاصم أو غيرها مما تواتر من القراءات التي وضع فن التجويد قانونا شاملا لجميع أحكامها، عامة كانت هذه الأحكام أم خاصة ببعضها.

فإن راعيتها والتزمت بها فلن تلحن في تلاوة القرآن، وعُصمت عن الخطأ فيها، الأمر الحاصل لدى كثير من القرّاء، دون أن يقتصر على الكبار منهم، وإنما تحقق في صغارهم أيضا.

فلماذا كانت مراعاة هذه الأحكام شرطا للعصمة في قراءة القرآن وتلاوته ولم تكن كذلك في البرهان؟!



# الفصل العاشر

## في بيان كيفية كون الأخص علة لإنتاج الأعم على ما دون الأخص وإبانة الفرق بين الأجناس والمواد وبين الصور والفصول

قال الشيخ: ((**فأقول: إنه مما يشكل إشكالا عظيما أن الحيوان كيف يكون سببا لكون الإنسان جسما على ما ادعينا من ذلك، فإنه ما لم يكن الإنسان جسما لم يكن حيوانا، وكيف يكون سببا لكون الإنسان حساسا، وما لم يكن الإنسان حساسا لم يكن حيوانا؛ لأن الجسمية والحس سببان لوجود الحيوان، فما لم يوجد الشيء لم يوجد ما يتعلق وجوده به. وأيضا إذا كان معنى الجسم ينضم إلى معنى النفس فيكون مجموعهما ـ لا واحد منهما ـ حيوانا، فكيف يحمل الجسم على الحيوان، فيكون كما يحمل الواحد على الاثنين؟ وكذلك كيف تحمل النفس على الحيوان فيكون كما يحمل الواحد على الاثنين؟**)).

إن زبدة ما وصلنا إليه فيما تقدّم من أبحاث أن البرهان هو القانون الذي يؤدي بنا إلى اليقين بالمعنى الأخص، وقد تبيّن أن ذلك إنما يكون في تلك القضايا التي تُشّكل حريم البرهان ومنطقته، أي ما كان من شأن البرهان أن يقوم عليه من قضايا، دون تلك التي تقع في منطقة فراغه، وقد خبرت ذلك بشكل مفصّل، إلا أننا نرى من المناسب أن نمهِّد لمطلع هذا الفصل بإيجاز لأهم ما تقدم وربطه به، ولأجل ذلك نقول:

إن نسبة محمولات القضايا والمطالب البرهانية إلى موضوعاتها لا تخرج

عن أحد احتمالين: أولهما أن يكون المحمول ثابتا للموضوع لذاته، وثانيهما أن يكون ثابتا له بسبب ذاتي؛ إذ لو ثبت له بسبب اتفاقي لكان من العوارض الغريبة، وتلك هي القضايا الخارجة عن حريم البرهان.

فإن كانت نسبة المحمول هي الأولى، كان المحمول من العوارض الذاتية غير البيِّنة حتما، لأن الذاتي المقوِّم وإن كان ثابتا لموضوعه لذاته أيضا إلا أنه ليس مما يُطلب. وطريق إثبات العرض الذاتي غير البيّن في المطلوب البرهاني هو برهان الإن المطلق، وذلك بتوسيط عرض من عوارض الأصغر الذاتية البيّنة يكون الأكبر ـ غير البيّن للأصغر ـ عرضا ذاتيا بيِّنا له، أي للأوسط.

وإنما لم نوسّط الذاتيات المقوِّمة في تحصيل العرض الذاتي غير البيّن ـ وإن أمكن توسيطها ـ؛ لأن ذلك يرجع إلى برهان اللم.

فالذاتيات المقوّمة أسباب ذاتية داخلية وليست خارجية؛ لكونها عللا ماهوية، وليست عللا وجودية، بل إن العلل أعم من هذه وتلك، كما هو التحقيق. فالعلل التحليلية علل أيضا، وإن لم تكن ماهوية أو وجودية، إلا أن حصر الحكماء العلّة بالعلل الأربع جعل في إطلاق العلة على التحليلية تجوزا، كما تقدّم.

وعلى أية حال فإن توسيط الذاتيات المقوِّمة في تحصيل العرض الذاتي غير البيّن من برهان اللم، والوسط في برهان الإن المطلق هو العرض الذاتي البيّن. أما كيف لنا أن نعرف العرض الذاتي فذلك من خلال حدّه؛ لأن موضوع العرض الذاتي مأخوذ في حدّه كما لم يعد خافيا عليك.

وإن كانت نسبة المحمول هي الثانية بأن كان ثبوت المحمول للموضوع بسببا ذاتيا فطريق إثبات مثل هذا لا يكون إلا بسببه الذاتي، والبرهان ـ كما هو واضح ـ حينئذ برهان لم.

فالعلل الأربع اثنتان منها خارجيتان هما العلة الفاعلية والعلة الغائية، واثنتان داخليتان هما الجنس والفصل باعتبار، والمادة والصورة باعتبار آخر فعليك أن تختار إحدى هذه العلل وتوسطها علة وسببا للنتيجة، سواء أكانت علة للأكبر كذلك أم معلولا له، فإذا وسَّطتها وصلت إلى اليقين بالمعنى الأخص وأصبت المطلوب.

ولكيفية معرفة كل واحدة من هذه العلل ميزان ينبغي التوقف عنده باختصار.

أما العلل الخارجية ـ علل الوجود ـ، فكيفية إحراز علّية أمر ما لتوسيطه في الوصول إلى النتيجة، وإصابة المطلوب، تختلف بين العلل الفاعلية والعلل الغائية، أما العلل الفواعل فإما أن تكون عللا طبيعية محسوسة، تلك هي العلل المادية الموجودة في عالم الطبيعة، أو أن تكون عللا غيبية مجرّدة، تلك هي العلل الماورائية الميتافيزيقية، كالباري تعالى والعقول.

وهنا يختلف طريق إحراز كل من هاتين أيضا، أما أولاهما ـ أي العلل الطبيعة ـ فالتجربة هي التي تكفل الكشف عنها والعلم بها، من ذلك ـ مثلا ـ إحراق النار، فإن تكرر مشاهدة ترتب الاحتراق على النار يكشف عن أن النار معد ملزم للاحتراق، بالبيان الذي مرّ في الفصل السابق.

وحينئذ نوسّط النار بين الخشب والاحتراق، فتكون علة وسببا لكون الخشب محترق، وكذا في مثل علّية الحركة لوجود الإنسان في مكان معيّن.

وأما الثانية ـ أي العلل الغيبية ـ فبرهان الإن المطلق هو الذي يكفل الكشف عنها ومعرفتها، كمعرفة الباري تعالى بلوازمه من خلال برهان الإمكان. ومعرفة العقول بلوازمها أيضامن خلال قاعدة الواحد، فإن هذه ونظائرها براهين تلازم، تثبت علية المجرّدات، ابتداءا من الباري تعالى إلى العقل الفعّال، وحينئذ يمكن توسيطها لإثبات ما أمكن من نتائج.

وأما العلل الغائية فجميعها تندرج تحت عنوان واحد هو طلب الكمال؛ لأن غاية جميع ذوات الشعور هي الكمال، والكمال علة لإيجاد السعادة، فأمكن بذلك توسيطه لإثباتها لأيّ موجود ذي شعور، كالإنسان في مثل:

(الإنسان طالب للكمال وكل طالب للكمال طالب للسعادة فالإنسان طالب للسعادة).

ولا يخفى أن توسيط العلل الغائية في البراهين من النادر جدّا، وما ذكرها في سياق الحديث عن كيفية إحراز العلل إلا لاستيفاء جميع أقسامها، فهي العلة الخارجية الثانية التي يتم بها الكلام عن علل الوجود.

أما العلل الداخلية ـ علل الماهية ـ فقد كفل العلم بها ومعرفة كيفية انتزاعها والوصول إليها باب الإيساغوجي من المنطق، فلا حاجة للتعرّض لها ولبحثها هنا[١]. إلا أن توسيطها في البرهان في بعض الحالات لا يخلو من

(١) لا يخفى أن المراد من التعرف على كيفية انتزاع الجنس والفصل، التعرف على كيفية تعيينهما، وليس ما سيأتي في المقالة الرابعة من انتزاع الجنس والفصل وحدود الأشياء الذي يبحث في البرهان.

إشكال بحسب الظاهر، وهو ما أشار إليه الشيخ في جزء من عنوان هذا الفصل، إذ أورد في بدايته إشكالين ثم ردَّهما، فكان أن عَنونَ جزءا من الفصل بـ((**كيفية كون الأخص علة لإنتاج الأعم على ما دون الأخص**))، وسنوضح المراد منه مع بيان الإشكالين بعد ذكر الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود الذي قام على أساسه هذان الإشكالان.

فالتباين الماهوي بين العلة والمعلول في علل الوجود واضح غير خفي على أحد. من ذلك مثلا ما أنف ذكره للتو، النار والاحتراق ماهيتان متباينتان بتمام ذاتيهما، كل منهما من مقولة مغايرة لمقولة الأخرى مباينة لها. فالنار جوهر والاحتراق عرض[1] لا وجود بينهما لأي تداخل ماهوي، الأمر الذي سوّغ توسيط المعلول علة وسببا لثبوت علته ووجودها في موضوع آخر، دون أي محذور يُذكر.

فلا إشكال في أن يكون المعلول علة ليس لعلته ـ كي لا يلزم الدور ـ وإنما لكون علته في موضوع ما، فمع كون الحركة معلولا للشخص المتحرّك في نفسها، إلا أنها علة لوجوده في مكان ما.

وما مكَّن توسيطها هنا دون أي عائق أو محذور هو مباينة ماهيتها لماهية الشخص المتحرّك.

وأما علل الماهية فالمراد بها أجزاء الماهية؛ لذلك عُبِّر عنها أيضا بالعلل الداخلية؛ أما أنها علل فلبداهة كون الجزء علة للكل، فجزء الماهية علة

---

(١) من مقولة «أن ينفعل».

للماهية، كما هو واضح. وإذا كان كذلك لم يكن هناك تباين ماهوي، كالتباين الذي بين علل الوجود؛ لأن جزئية الجزء تعني دخوله في الكل، فكيف يكون خارجا عنه مباينا له بتمام الذات؟

ومثال ذلك جزئية كل من الجسم والحسّاس للحيوان؛ فالجسم أحد جزئي ماهية الحيوان؛ لأنه جنسها، وكذا الحساس فصل لها[1]. فهل لنا هنا أيضا أن نوسّط أمرا ما في ثبوت علته الماهوية لموضوع معيّن، كتوسط الحيوان في ثبوت الجسمية للإنسان مثلا، أو توسيطه في ثبوت الحساسية له كذلك؟

إن السر في الإشكالين الواردين على هاتين الصورتين ـ أي توسيط الجنس في ثبوت جنسه لنوعه، وإن كان نوعا إضافيا، أو توسيط الجنس في ثبوت فصل جنسه لنوعه كذلك ـ، والنقطة التي يرتكزان عليها هي عدم التباين والتغاير الماهوي التام بين العلة والمعلول في علل الماهية. وهو ما سيظهر لك عند عرض الإشكالين بعد أن نبّهنا إليه هنا، وإن لم يُصرّح به.

ومما تقدم يتضح لنا مراد الشيخ مما ذكره في العنوان، عندما قال: ((**في بيان كيفية كون الأخص علة لإنتاج الأعم على ما دون الأخص**))، فإنه يشمل الصورتين المذكورتين، إذ كيف يكون ((**على ما دون الأخص**)) وهو الإنسان، أي كيف يكون الحيوان علة لاتصاف الإنسان

(١) لا يخفى أن الحساس جزء أعم من الحيوان كما سيتضح قريبا، وليس جزءا مساويا كما قد يتوهم، فحاله في ذلك حال الجسم في الأعمية.

بالجسمية أو الحساسية؟

وما هذا السؤال إلا لمحذورين وإشكالين يكتنفهما التوسيط المذكور:

أما الأول فحاصله: لزوم تقدم الكل على الجزء، أي لزوم تقدم المعلول على علته الماهوية، ماهية ووجودا؛ وذلك لأن مفروض كلامنا هو تقدم الكل على الجزء بتوسيطه في ثبوت الجزء لموضوع ما، فإن توسيط الحيوانية في ثبوت الجسمية أو الحساسية للإنسان يعني في أقل التقادير تقدمها عليهما في التصوّر.

ومجرّد فرض مثل هذا هنا، أمر ممتنع غير ممكن؛ لأن الجزء لما كان علة للكل لم يكن ممكنا أن يفرض الكل دون اشتماله على الجزء، أي ليس من الممكن أن تفرض الحيوانية دون الجسمية والحساسية أيضا، بل إن ثبوت العلة فيما نحن فيه متقدم على ثبوت المعلول وجودا وماهية، وبداهة ذلك في تقدم الجزء الماهوي على كله لا نقاش فيها. فلو لم تكن الجسمية والحساسية موجودتين لما وجد الحيوان، ولو لم تكونا متصوّرتين لما تُصُوِّر.

وبناءا على ذلك ((**فإنه ما لم يكن الإنسان جسما لم يكن حيوانا**))، ضرورة تقدم الجسمية على الحيوانية في الوجود والماهية، كما علمت. وكذا ((**فإنه ما لم يكن حساسا لم يكن حيوانا**)) لنفس ما مرّ.

وعليه لم يكن المعلول هنا علة لثبوت علته لموضوع آخر، بخلاف علل الوجود. فالمعلول هنا لما لم يباين علته، لم يمكن فرضه دونها ليتوسط في

ثبوتها لشيء ما، بينما باينها في علل الوجود وخرج عنها، فأمكن أن يفرض المعلول دون علته؛ لذلك استطعنا توسيطه دون الوقوع في محذورنا هذا.

فالمحذور فيما نحن فيه أمر حتمي؛ ((**لأن الجسمية والحس سببان لوجود الحيوان**))، وفرض وجوده وثبوته للإنسان يعني تقدم ثبوتهما له.

فالعام لما كان دائما مقوِّما للخاص ولا يُتصوّر الخاص ويوجد ما لم يكن العام متصوّرا وموجودا في رتبة سابقة، فكيف ـ والحال هذه ـ يكون الخاص علة لثبوت العام للأخص؟

وبعبارة أخرى: إذا فرضت أن وجود الجسمية والحساسية للإنسان يتعلّق بوجود الحيوان له أولا، بناءا على توسيطه في ثبوتهما للإنسان، وأن ذلك الثبوت هو المطلوب في هذين البرهانين، فمعنى ذلك عدم وجود كل من الجسمية والحساسية للإنسان بعد، وإن لم يكونا موجودين له لم يكن الحيوان موجودا. ((**فما لم يوجد الشيء**)) وهو الحيوان لعدم وجود كل من الجسمية والحساسية بحسب الفرض ((**لم يوجد ما يتعلّق وجوده به**))، أي لم توجد الجسمية والحساسية للإنسان، لتوقف وجودهما له على وجود الحيوان بحسب الفرض أيضا.

ولنا أن نقول في هذا الإشكال: إن لازم صورتي البرهان المذكورتين مخالفة ما هو بديهي، فلو وسّطنا الكل لثبوت جزئه لشيء، يعني أننا وسّطنا المعلول لثبوت علته لشيء. وهذا يعني تقدّم المعلول على علته، وهو مخالف لضرورة تقدم العلة على معلولها، وبداهته.

يبقى في هذا الإشكال قول الشيخ: ((**على ما ادعينا من ذلـك**))، فقد أشار سابقا إلى وجود إشكال، وجعل ردّه دينا عليه، وقد حان الآن الوفاء بهذا الدين فكان كما وعد.

وأما ثاني الإشكالين فحاصله: لزوم حمل الجزء على الكل، فإذا ((**كـان معنى الجسم ينضم إلى معنى النفس**)) الحيوانية، ((**فيكون مجموعهمـا ـ لا واحد منهما ـ حيوانا**))، ويكون كل واحد منهما جزءا من الحيوان. فحمل أحدهما على الحيوان حينئذ حمل للجزء على الكل، ((**فيكـون**)) ذلك ((**كما يُحمل الواحد على الاثنـين**)) وهو حمل باطل؛ لأن مفاد الحمل(هو هو)، فإذا حُمل الجزء على الكل لزم أن يكون الكل هو الجزء، وهو كما ترى.

والحاصل: أن هذين الإشكالين قائمان على التباين المذكور، لكن ثمة تباينا آخر، يعكس تمايزا آخر، بين العلل الخارجية والعلل الداخلية، حري بنا ذكره قبل الخوض في دفع الإشكالين؛ ذلك هو التباين الوجودي الخارجي[1] بين العلل الخارجية والموضوع الذي تعرض عليه هذه العلل وتحلُّ فيه، فلا الموضوع داخل فيها، ولا هي داخلة في الموضوع. بخلاف

---

(١) أمّا التباين الماهوي، فهو حاصل بالطبع؛ لأن الوجود ليس إلا موجودية الماهية.

العلل الداخلية، فإن معروضها داخل فيها جزء منها[1].

ألا ترى أن قولك (كل خشب قد مسّته النار) فاسد؛ لبداهة وجود كثير من أفراد الخشب لم تمسه النار. فالنار والخشب متباينان في الخارج، غير متداخلين دائما حتى تعمم حكمك في مساس النار لكل أفراد الخشب.

بخلاف قولك (كل إنسان حيوان) أو (كل إنسان ناطق) فإنه صحيح لا محذور فيه[2].

وبهذا سيكون البرهان اللمي في العلل الخارجية برهانا جزئيا دائما[3]، بخلافه في العلل الداخلية، فإنه كلي دائما. فالفرق بين العلل الخارجية والعلل الداخلية هنا إنما هو في صغرى برهان اللم، بخلاف الفرق السابق فقد كان في كبراه، ومثال البرهان في العلل الخارجية قولك: (هذا الخشب مسّته النار وكل ما مسّته النار يحترق فهذا الخشب يحترق).

أما الصغرى فلا مناص لك من أخذها جزئية إلا بالاستقراء التام، كما هو واضح. وأما الكبرى فلا ريب في كونها كلية؛ لأن العلة الفاعلية علة تامة

---

(١) وإنما لم تكن داخلة في معروضها، جزءا منه؛ فلما سيأتي في رد الإشكالين من أن العلل الداخلية تحمل باعتبارها بشرط الإبهام، وليس باعتبارها بشرط لا. وحينئذ لا تكون جزء معروضها، ولا تكون علة له، بل العكس صحيح، كما سيصرّح بذلك لاحقا.

(٢) لا يصح ذلك إلا إذا كان المحمول باعتبار بشرط الإبهام، فلكي يصح الحمل لابد من أخذه بهذا الاعتبار، كما سيأتي. وإذا كان كذلك لا يكون علة للموضوع، إلا أنه علة لما يُحمل عليه؛ لأنه يكون جزءا منه.

(٣) اللهم إلا إذا استقرأت جميع أفراد الموضوع وصارت الصغرى كلية.

لمعلولها لا ينفك عنها، فإن وجدت لموضوع وجد معلولها له أيضا.

ومثال البرهان في العلل الداخلية أن تقول: (كل إنسان ناطق وكل ناطق ضاحك فكل إنسان ضاحك) فإنه برهان لمي كلي لا يشوبه شيء.

وبهذا التباين ـ الذي ذكرناه ثانيا ـ تظهر أهمية ما نحن فيه، فتوسط الأجناس والفصول ـ العلل الداخلية ـ هو مناط كلية القضايا البرهانية اللمية، لذلك كان دفع ما يرد عليه من إشكالات أمرا ضروريا[1].

قال الشيخ: ((**فنقول: إن هذا كله يُحَلّ إذا عرفنا الجسم الذي هو مادة، والجسم الذي هو جنس، والحساس والناطق الذي هو صورة أو**

(١) يمكن اختصار التباين الأول بما حاصله: أن لا تلازم ماهوي بين العلة الوجودية ومعلولها، وإن كان بينهما تلازم وجودي، فالاحتراق ليس لازما ماهويا للنار وإن كان لازما وجوديا لها.

أما العلة الماهوية فبينها وبين معلولها تلازم ماهوي فضلا عن الوجودي، فالحيوان لازم ماهوي للجسمية بشرط لا، وكذا وجودي.

ويمكن اختصار التباين الثاني بما حاصله: أن لا تلازم وجودي بين العلة الوجودية ومعروضها، فالخشب ليس لازما وجوديا للنار، ولا النار لازم وجودي له، كما هو واضح.

أما العلة الماهوية فبينها وبين معلولها تلازم وجودي، فالحيوان بشرط الإبهام، وكذا الناطق بشرط الإبهام لازمان وجوديان للإنسان.

فالتباين الأول يتفرع منه الإشكالان المذكوران على برهان اللم في العلل الماهوية دون العلل الوجودية، أما التباين الثاني فيترتب عليه جزئية برهان اللم في العلل الوجودية، وكليته في العلل الماهوية.

جزء، والذي هو فصل. وبان لنا من ذلك أن ما كان منه بمعنى المادة أو الصورة فلا يحمل ألبتة، ولا يؤخذ حدودا وسطى بذاتها وحـدها، بل كما تؤخذ العلل حدودا وسطى وعلى النحـو الـذي نبيّنـه بعـد، فنقول:

إنا إذا أخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق، من جهة ما له هذا، بشرط أنه ليس داخلا فيه معنى هو غير هذا ـ وبحيث لو انضـم إليه معنى غير هذا، مثل حس أو تغذ أو غير ذلك، كان خارجـا عـن الجسمية، محمولا في الجسمية، مضافا إليهـا ـ كـان المـأخوذ هـو الجسم الذي هو المادة.

وإن أخذنا الجسم جـوهرا ذا طـول وعـرض وعمـق، بشـرط ألا نتعرض لشيء آخر ألبتة، ولا نوجـب أن تكـون جسـمية لجوهريـة مصورة بهذه الأقطار فقط، بل جوهرية كيف كانت ولو مع ألف معنى ـ مقوم لخاصية تلك الجوهرية ـ وصورة، وكان معها وفيها الأقطـار. ولكن للجملة أقطار ثلاثـة علـى مـا هـي للجسـم. وبالجملـة ـ أي مجتمعات ـ تكون بعد أن تكـون جملتهـا جـوهرا ذا أقطـار ثلاثـة، وتكون تلك المجتمعات ـ إن كانت هناك مجتمعـات ـ داخلـة فـي هوية ذلك الجوهر، لا أن تكون تلك الجوهرية تمـت بالأقطـار ثـم ألحقت بها تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم، كـان هـذا

المأخوذ هو الجسم الذي هو الجنس. فالجسم بالمعنى الأول ـ إذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم والصور التي بعد الجسمية التي بمعنى المادة ـ فليس بمحمول؛ لأن تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط. وأما هذا الثاني فإنه محمول على كل مجتمع من مادة وصورة، واحدة كانت أو ألفا، وفيها الأقطار الثلاثة.

فهو إذاً محمول على المجتمع من الجسمية التي هي كالمادة، ومن النفس؛ لأن جملة ذلك جوهر.

فإن اجتمع من معان كثيرة فإن تلك الجملة موجودة لا في موضوع، وتلك الجملة جسم؛ لأنها جوهر له طول وعرض وعمق.

وكذلك فإن الحيوان إذا أخذ حيوانا بشرط ألا يكون في حيوانيته إلا جسمية واغتذاء وحس، كان لا يبعد أن يكون مادة، وأن يكون ما بعد ذلك خارجا عنه، فربما كان مادة للإنسان وموضوعا وصورته النفس الناطقة. وإن أخذ بشرط أن يكون جسما بالمعنى الذي به يكون الجسم جنسا، وفي معاني ذلك الحيوان على سبيل التجويز للحس، وغير ذلك من الصور ولو كان النطق، أو فصل يقابل النطق غير متعرض لرفع شيء منها أو وضعه، بل مجوزا له وجود أي ذلك كان في هويته، ولكن هناك معها بالضرورة قوة تغذية وحس وحركة ضرورة، ولا ضرورة في ألا يكون غيرها أو يكون، كان حيوانا بمعنى الجنس.

**وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق. فإن أُخِذ الحساس جسما أو شيئا له حس بشرط ألا تكون زيادة أخرى، لم يكن فصلا بل كان جزءا من الإنسان. وكذلك كان الحيوان غير محمول عليه. وإن أخذ جسما أو شيئا مجوزا له، وفيه ومعه أي الصور والشرائط كانت ــ بعد أن يكون فيها حس ــ كان فصلا وكان الحيوان محمولا عليه.**

**فإذاً أي معنى أخذته مما يشكل الحال في جنسيته أو ماديته فوجدته قد يجوز انضمام الفصول إليه ــ أيها كان ــ على أنها فيه ومنه، كان جنسا. وإن أخذته من جهة بعض الفصول، وتممت به المعنى وختمته ــ حتى لو أدخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة وكان خارجا ــ لم يكن جنسا بل مادة. وإن أوجبت له تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن أن يدخل صار نوعا.**

**وإن كنت في الإشارة إلى ذلك المعنى لا تتعرض لذلك كان جنسا.**

**فإذاً باشتراط ألا تكون زيادة يكون مادة، وباشتراط أن تكون زيادة نوعا، وبألا يتعرض لذلك بل يجوز أن يكون كل واحد من الزيادات على أنها داخلة في جملة معناه يكون جنسا)).**

لجأ الشيخ في مقام دفع هذين الإشكالين إلى اعتبارات الماهية التي تعرّضنا لها مفصّلا في طي الأبحاث السابقة، فتوهُّمُ ورودهما على

الصورتين المذكورتين من توسيط علل الماهية في برهان اللم، يرجع إلى عدم فهم هذه الاعتبارات والإلمام بها، إلا أننا وإن كنا لن نعيد ما ذكرناه سابقا من تفصيل في هذه المسألة، ولكننا سنعرض ما نحتاجه منها في مقام الرد، ثم لن نتوانى عن إضافة بعض الفوائد التي لم تأت هناك، وسنبين الرد بعيدا عن عبارة الشيخ أولا ثم نفصّله مع إزاحة ما فيها من غموض يكتنف بعض جملها التي لم تخل من نكات مهمة، فإليك الرد بداية:

اعلم أن الذي يُنظر إليه في ظرف اتصاف القضية هو موضوعها دون محمولها. فالموضوع هو محور القضية الذي تختلف أحكامها باختلاف اعتباره ولحاظه، أي أن الاعتبارات المتعددة التي تعكس أحكاما متعددة في أي قضية تكون في جانب الموضوع دائما، أما المحمول فليس له من هذه الاعتبارات إلا اعتبار واحد، يسوّغ له أن يكون محمولا في القضية.

فالحيثيات التقييدية أو التعليلية التي تلحق بالموضوع لاشك في أثرها ودورها في الحكم عليه أحكاما مختلفة بحسب ما لحق به منها. وكذا غيرها من الاعتبارات واللحاظات؛ فالموضوع من حيث هو هو مثلا، أو من حيث هو في الذهن، أو من حيث هو في الخارج، أو من حيث هو معروض كذا، أو عارض على كذا، أو.... إلى ما هناك من حيثيات واعتبارات كلها تؤثر في نوع الحكم الذي ينصب عليه، بخلاف المحمول الذي ليس له إلا اعتبار واحد هو اعتبار بشرط الإبهام، أي أنه لا يحمل لوحده ما لم يكن قد أخذ بهذا الاعتبار.

وستسأل عن سرّ ذلك حتما؟ وفي الجواب نقول: إن حمل شيء على

شيء ـ وكلامنا ليس في الحمل الأولي؛ لأنه ليس حملا حقيقيا،[1] وإنما في الحمل الشائع فلا تغفل عن ذلك ـ ليس إلا تعبيرا عن كون الشيء الأول هو الثاني، أي (هو هو)، فعندما تقول: (أ ب) تريد (أ هو ب)، إلا أن كلا من (أ) و(ب) مغاير للآخر، فكيف والحال هذه تكون طبيعة (أ) هي طبيعة (ب) المباين له؟ وما اتحاد المتباينين إلا ضرب من المحال، كما لا يخفى. فهل يراد في مثل (الحيوان جسم) أن طبيعة الحيوان هي نفس طبيعة الجسم؟

لا شك إن أريد بالحمل هذا فهو واضح البطلان، لا يمكن لعاقل القول به. إلا أن التوهم واللبس الحاصلان في هذه المسألة يرتفعان بمعرفة الاعتبار الذي ينبغي أخذه في المحمول، فإن أُخذ من حيث هو هو ـ بشرط لا ـ استحال الحمل ولم يقع؛ ضرورة استحالة اتحاد المتباينين، فلا يمكن أن يكون الحيوان جسما فقط، دون أن ينضم إليه شيء.

فالحيوان ليس الجسم فقط، والحيوان ليس النمو فقط، كما أنه ليس الحساس فقط... فلحاظ الجسم واعتباره من حيث هو هو اعتبار ماهيته وطبيعته بشرط لا، والماهية بشرط لا لا يمكن أن تُحمل.

ولذلك لجأ العقل في تصحيح الحمل إلى أخذ المحمول باعتبار ولحاظ آخر هو اعتبار بشرط الإبهام، أي أن المحمول لا بشرط عن انضمام أي معنى آخر له. فيؤخذ المحمول إذاً بحيث يمكن أن ينضم إليه معان كثيرة؛

---

(١) إن قلت: لماذا ليس حملا حقيقيا؟ قلنا: لأن ليس هناك تغاير حقيقي بين الموضوع والمحمول، بل مجرد إجمال وتفصيل لا غير.

مطلقا عن أي قيد وشرط، ولذلك أمكن أن يُحمل الجسم على الحيوان، فلا محذور حينئذ في قولك (الحيوان جسم).

فإن وقفت على اعتباري المحمول هذين فاعلم أن الجسم باعتباره «بشرط الإبهام» يكون جنسا للحيوان، وباعتباره «بشرط لا» يكون مادة له، وكذا الحساس باعتباره بشرط الإبهام يكون فصلا للحيوان، وباعتباره بشرط لا يكون صورة له. وشتان بين هذين الاعتبارين؛ فالجسم بشرط لا جزء من الحيوان، إلا أنه بشرط الإبهام كلي للحيوان والحيوان جزئي له.

بيان ذلك: أما جزئية الجسم للحيوان على الاعتبار الأول فواضحة؛ إذ لما كان حد الحيوان هو (جسم نام حساس متحرّك بالإرادة) لم تكن جزئية الجسم له خفية. ولا يخفى أن الجسم هنا بشرط لا؛ لما سيأتي في التنبيهات من أن مجاورة هذه المعاني له تعني امتناع دخولها فيه، وكونها مباينة له، فكل منها وضع مجاورا للآخر بحدّه؛ لذلك كان كل واحد بشرط لا عن البقية.

وأما كونه كلاً للحيوان على الاعتبار الثاني ـ أن الحيوان جزء له ـ فذلك لكون الجسم بهذا الاعتبار مطلقا غير متعيّن، بينما الحيوان جسم متعيّن بالنمو والحساسية والتحرّك بالإرادة، والمتعيّن المحدود بأربعة معاني جزء لما شمل هذه المعاني وغيرها من المعاني الأخرى.

فالمطلق مركب من سلسلة من التعيّنات والحدود، أحدها هذا المتعيّن المحدود المفروغ عن تحققه في المطلق؛ لفرض حمل المطلق عليه، لذلك كان جزءا منه. فالحيوان جسم متعّين، وهو جزئي الجسم المطلق المحمول عليه.

ولا يخفى أن تعيّن الجسم في الحيوان إنما هو بقياسه ونسبته إلى الجسم المطلق، وإلا فهو لما تحته مطلق أيضا.

فإن قلت: إن الحيوان بالنسبة للإنسان مطلق، فهو هنا بشرط الإبهام، وقد كان متعيّنا بأربعة معاني بنسبته إلى الجسم بشرط الإبهام، فيكون حينئذ بشرط لا عن غير هذه المعاني الأربعة.

وعليه فالقياس المنسبك من هاتين القضيتين حينئذ لم يتكرر فيه الحد الأوسط؛ لأنه في الصغرى بشرط الإبهام؛ فهو مطلق بالقياس لما تحته، بل لابد أن يكون كذلك ليصح الحمل كما مرّ، وفي الكبرى بشرط لا؛ لأنه متعيّن بأربعة معان، والطبيعة بشرط الإبهام مباينة للطبيعية بشرط لا كما سيأتي في التنبيهات.

قلت: إن شرطيته الإبهام في الصغرى هي عينها موجودة في الكبرى؛ لأنه في كلا القضيتين بشرط الإبهام عن المعاني التي إن لحقت به حصلت ماهية الأصغر، فأمكن بذلك حمله عليه وإن كان بشرط لا عما سوى ذلك.

فهو من جهة بشرط الإبهام، ومن جهة أخرى بشرط لا.

وفي حصره في المعاني الأربعة مسامحة، فهو بشرط الإبهام عن انضمام تلك المعاني التي تحصل بها ماهية الأصغر، وبشرط لا عما سواها.

ويمكن القول: إن الحيوان مبهم بالنسبة للإنسان، ومتعين بالنسبة للجسم.

وعلى أية حال فالاعتبار واللحاظ العقلي للماهية غاية في الأهمية، إذ لم يعد خافيا ـ بعد كل هذا ـ اختلاف أحكامها بين اعتبار وآخر، فما كان جزءا باعتبار صار كلا باعتبار آخر، والعكس صحيح.

وبهذا البيان يندفع كلا الإشكالين السابقين:

أما الأول: فلكون المتقدم هو الجزء، والمتأخر هو الكل، وليس العكس؛ لأن الأكبر في صورتي البرهان ـ باعتباره بشرط الإبهام ـ كل للأوسط، والأوسط جزء له، وكل من الجسم والحساس باعتبارهما بشرط الإبهام كل للحيوان والحيوان جزء لهما بهذا الاعتبار، بخلاف اعتبارهما بشرط لا، فإنهما جزءاه حينئذ. فما فرض في الإشكال متقدّما كان متأخرا، وما فرض متأخرا كان متقدما.

ثم إذا لم يكن الأكبر جزء الأوسط لم يكن علة له، فلم يكن تقدم الأوسط تقدّما للمعلول على علته ليلزم عدم إمكان ثبوته للأصغر مع فرض عدم ثبوت علته الماهوية له في رتبة سابقة، بل إن الأوسط علة للأكبر؛ لكونه جزءا له،أي أن الحيوان جزء الجسم المطلق، علة له. وعليه فإنه ما لم يكن الإنسان حيوانا لم يكن جسما مطلقا.

وكذا يظهر عدم لزوم مخالفة الضروري؛ لأن المتقدم هو العلة، والمتأخر معلولها.

وأما الثاني فقد بات اندفاعه بيّنا لا يحتاج إلى بيان؛ لأن الكل هو الذي حُمل على الجزء وليس العكس.

يبقى قبل الخوض في عبارة الشيخ بعض التنبيهات الهامّة:

**الأول**: أن الطبيعة بشرط لا ماهية مباينة للطبيعة بشرط الإبهام؛ لذلك فإن الأولى لوحدها يمتنع حملها، بخلاف الثانية التي يمكن حملها دون

انضمام شيء لها. فأحكام كل منهما العقلية مختلفة عن الأخرى[1].

**الثاني**: أن المعاني التي يمكن أن تنضم للطبيعة بشرط الإبهام، لابد أن يكون من شأن الطبيعة اتصافها بها وقبولها لها، ومن شأنها أن تلحق بها.

فلو أخذنا طبيعة الحيوان بشرط الإبهام لما جاز لنا أن نُقيّده بالتجرّد مثلا. فاعتبار بشرط الإبهام في الحيوان لا يسوّغ ضم مثل هذه المعاني له؛ فهو في عين كونه مأخوذا بشرط الإبهام إلا أنه بشرط لا مما ليس من شأنه أن يتصف به.

**الثالث**: أن الاعتبارات بشرطية الإبهام عندما تؤخذ في ماهية ما فإن للماهية حينئذ نحوين من المعاني. أحدهما هو المعاني الضرورية، والآخر هو المعاني الممكنة الجائزة. فإن أخذنا الحيوان مثلا بهذا الشرط، فإن الجسمية والنمو والحساسية والتحرّك بالإرادة معان ضرورية لا تحقق لماهية الحيوان دونها، إلا أن ما يزيد على طبيعة الحيوان وماهيته من الأوصاف التي من شأنه الاتصاف بها، كالنطق والصاهلية والناعقية والبياض والسواد، وما إلى ذلك من أوصاف، كلها معان ممكنة الالتحاق به وليست ضرورية، فالحيوان بشرط الإبهام عن جميعها.

والمهم في هذا الاعتبار أن تتحقق الطبيعة، فالمعاني المقوّمة لها معان ضرورية، أما ما يمكن أن يلحق بها بعد ذلك فهو معان ممكنة.

---

(١) لا يخفى أن عدم إمكان حمل الأولى، وإمكان حمل الثانية، هو معنى التباين الماهوي ومناطه بل والتباين الوجودي أيضا.

هذا إذاً معنى كون الطبيعة بشرط الإبهام عما هو زائد عنها.

**الرابع**: أن اعتبار الطبيعة بشرط لا لا يعني عدم إمكان انضمام معنى آخر لها. فالحديث كان عن امتناع الحمل فيما لو لم يكن المحمول إلا طبيعة واحدة، دون أن يقترن بها أو يجاورها شيء من المعاني. فلكي يصح الحمل في هذه الحالة ـ مع عدم اقتران طبيعة المحمول بأي معنى ـ وجب اعتبارها بشرط الإبهام، وإلا فإن انضم إليها معان أخرى كانت حتما بشرط لا عن تلك المعاني التي جاورتها، وأمكن حملها مع ما اقترن بها حينئذ، كأن تنضم الناطقية أو البياض أو غيرهما إلى النفس الحيوانية.

ولا يخفى أن جميع المعاني التي تجاور الطبيعة في هذه الحالة تكون مباينة لها خارجة عنها؛ لأن الطبيعة أخذت بحيث لا ينضم إليها شيء، فإذا انضم كان المنضم خارجا عنها، بداهة أن اعتبارها بشرط لا تحديد لها، فلا يسمح بدخول أي معنى آخر فيها ليُستغنى عن مجاورته لها، بخلاف اعتبار بشرط الإبهام فإنه ينسجم مع ألف شرط، أي أن بابه مفتوح لقبول أي معنى آخر يدخله ليُشكّل معه ـ بانضمامه إليه ـ معنى واحدا.

**الخامس**: أن الطبيعة بشرط الإبهام طبيعة مبهمة، ومن الواضح عدم وجود هذه الطبيعة في الأعيان، فالجسم بشرط الإبهام لا وجود له في الخارج، كما لا يخفى. وهذا ما يدفع إلى التساؤل عن جدوى اعتبار العقل وأخذه الطبيعة بهذا اللحاظ، والنظر إليها من هذه الحيثية؛ فإن لم يكن للطبيعة بهذا الاعتبار وجود في الأعيان فما معنى أخذ العقل لها كذلك؟

وجواب هذا التساؤل هو أن المناط في جدوائية هـذا الاعتبـار العقلـي أو ذاك، واقعية الاعتبار ونفس أمريّته. واعتبـار بشـرط الإبهـام اعتبـار واقعـي نفـس أمـري، وإن لم يكن في ظـرف الوجـود، وكـان فـي ظـرف الاتصـاف، فقولنـا (الحيـوان جسم) يعني أن الحيوان يتصف بالجسمية بشرط الإبهام في الواقع ونفس الأمر.

وحينئذ فإن الأحكام التي تترتب عليه أحكام واقعيـة نفـس أمريـة أيضـا، وليست بتعمّل العقل واختراعه، وإن كان هذا الاعتبار اعتبارا اضـطراريا، أي أن العقل يضطر إليه لتصحيح الحمل، كما ذكرنا. فللعقل القدرة على لحـاظ الماهية والطبيعية لحاظات مختلفة واقعية نفس أمرية[1].

**السادس**: أن الذي يعيّن ظرف الاتصاف ـ أهو الخـارج أم الـذهن ــ هـو

---

(١) لما كانت التحليلات العقلية واقعية نفس أمرية، لم يعد من الإنصاف عدم الاهتمام بها وإهمالها، وإن لم تكن موجودة في الأعيان. فالمهم هو انعكاس الاختلاف الحاصل بينها على الأحكام المترتبة عليها، أي أن لكل منها حكمـا يختلـف عـن حكـم الآخـر. وخير شاهد على ذلك ما نحن فيه، إلا أن المؤسف انعدام قيمتها تـدريجيا بعـد مجـيء الفلسـفة الصـدرائية التـي أعـارت كـل الاهتمـام للخـارج، وبـات واضـحا ميـل طـلاب الحكمة إلى ظرف الوجود والخارج وعدم التفاتهم إلى ظرف الاتصاف. فصار المناط عندهم هو الخارج، وبات الواقع ونفس الأمر لديهم مساوقا له إلى حد ما.

ومـن الغريـب أن ينحـوَ مـن يـدرس الفلسـفة هـذا المنحـى، ومفاهيمهـا ـ أي المفـاهيم الثانوية الفلسفية ـ كلها اعتبارات ذهنية ليس لها ما بإزاء في الخارج، مع أنها تحـليلات عقلية واقعية نفس أمرية، يُكشف بها الواقع ونفس الأمر عبر الحدود والبراهين التـي لا تخلو منها.

موضوع القضية، وليس محمولها. فالمحمول ليس أكثر من مفهوم وصفي حرفي لا يُسأل عن أينية وجوده وظرف وجوده: أفي الخارج أم في الذهن أم في نفس الأمر؟ وإذا سُئل عنه كذلك لم يكن السؤال في محلّه، بل كان غلطا. فالحق أن السؤال إنما يكون عن أينية وجود الموضوع وظرفه؛ لأنه محور الحمل، كما علمت. فالموضوع هو الذي يعيّن ظرف اتصاف القضية، أما المحمول فهو مطلق الوصف، وكأنك في أي قضية تقول: (هذا الموضوع موصوف بذاك المحمول)، أو (هذا الموضوع له ذاك الوصف)، أما أن هذا الوصف في الذهن أم في الخارج فلا ربط للقضية بذلك، ولا شأن لها به.

فالسؤال بـ(أين هو) عن المحمول في غير محلّه، وما ينبغي أن يُسأل عنه كذلك هو الموضوع؛ لأن ظرف الاتصاف يدور مداره، فقولك: (الإنسان أبيض) ظرف اتصافه هو الخارج؛ لأن موضوعه خارجي، وقولك: (الإنسان نوع) ظرف اتصافه الذهن؛ لأن الموضوع ذهني. فالإنسان الخارجي يعني الإنسان بشرط الخارج، والإنسان الذهني يعني الإنسان بشرط الذهن، أما المحمول فبشرط الإبهام عنهما.

وهنا يُعلم سرّ مقالة الحكماء «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت»، فثبوت المثبت له هو ظرف الاتصاف الذي يدور السؤال مداره، أما الثابت فلا.

**السابع**: لا يخفى عليك أن ما ذكرناه في الجسم من إشكال وردّه يتبعه فيه الحساس حذو النعل بالنعل؛ فكما أن الجسم لما كان جزءا للحيوان ورد

عليه ما ورد، كذا الحساس جزؤه أيضا، وكما أن الحيوان جسم متعيّن محدود جزء للجسم المطلق فيندفع ما ورد، كذا الحيوان حساس متعيّن محدود جزء للحساس المطلق.

فالحساس كما يمكن أن يكون حيوانا يمكن أن يكون غير الحيوان من الأجسام، بل يمكن أن يكون مجرّدا.

وهنا تنقدح مسألة أعمية الحساس على الحيوان، وذلك أنه ينبغي أن نفرّق بين نحوين من الحصر: الأول هو الحصر الاستقرائي، والثاني هو الحصر العقلي.

فإن لم يكن لدينا حساس إلا وكان حيوانا، ولم يكن لدينا حيوان إلا وكان حساسا، فإن ذلك نتيجة الاستقراء والمشاهدة، أي أن حصر كل منهما بالآخر وبالتالي تحقق نسبة التساوي بينهما نتج عن استقراء ما بين يدينا من موجودات؛ إذ لم نجد حيوانا إلا وكان حساسا، ولم نجد حساسا إلا وكان حيوانا أيضا، فحكمنا على كل حيوان بأنه حساس وبالعكس.

وإذا كانت (كل حيوان حساس) تحصل بالتحليل العقلي أيضا، إلا أن (كل حساس حيوان) لا تحصل إلا بالاستقراء. والاستقراء لا يفيد إلا الظن، فلا يمكن المصير إلى تساوي النسبة بينهما.

فإننا بالرجوع إلى العقل نجد أنه لا يمنع للوهلة الأولى، وبالنظرة البدوية من كون بعض الأجسام الأخرى ـ غير الحيوان ـ حساسة، لا بل لا يمنع من كون المجرّد كالعقل والجن وغيرهما حساسا أيضا. فالحساس عند العقل يمكن أن يكون جسما له حس بل شيئا ما له حس. والشيئية أعم المعاني

كافة؛ فكل ما يصدق عليه شيء يجيز العقل لحوق الحس به، وبناءا على ذلك يكون الحساس أعم من الحيوان. فحصر الحساس بالحيوان حصر استقرائي وليس حصرا عقليا، وما لم يكن عقليا لم يمكن التعويل عليه؛ لأن غاية ما يفيده الظن.

**الثامن**: وجود فارق بين الجسم والحساس حال أخذهما بشرط الإبهام، وذلك فيما شأنه الانضمام إليهما من معاني. فإن المعاني التي يمكن أن تنضم إلى الجسم بشرط الإبهام تكون دون الجسم وتحته، فلا يمكن أن ينضم إليه ما فوقه من معاني، أما المعاني التي يمكن أن تنضم إلى الحساس بهذا الشرط فإنها مما فوقه من معاني. فالجسم بشرط الإبهام عن أن ينضم إليه معان دونه، أما الحساس فبشرط الإبهام عن أن ينضم إليه معان فوقه، فإن طبيعة الجنسية والفصلية هي هذه.

هذا تمام الكلام فيما أردنا التنبيه إليه. أما رد الإشكالين وفق ما ورد في عبارة الشيخ، وبيان ما خفي منها ((**فنقول: إن هذا**)) الذي أُورد ((**كلّه**)) ـ سواء أكان الأول أم الثاني ـ ((**يُحلُّ**)) ويُدفعُ ((**إذا عرفنا الجسم**)) بشرط لا ((**الذي هو مادة، والجسم**)) بشرط الإبهام ((**الذي هو جنس، و**)) كذا عرفنا ((**الحساس والناطق**)) بشرط لا ((**الذي هو صورة أو جزء، و**)) بشرط الإبهام ((**الذي هو فصل، و**)) إذا ((**بان لنا من ذلك**)) الفرق بين الجنس والمادة، وكذا بين الفصل والصورة؛ أي بين اعتبار الطبيعة بشرط الإبهام واعتبارها بشرط لا، فسيتضح ((**أن ما كان منه**)) بشرط لا

((**بمعنى المادة أو الصورة فلا يُحمل ألبتة، ولا يؤخذ حدودا وسطى بذاتها وحدها**)) من حيث هي هي، بشرط لا عن انضمام شيء لها، ((**بل**)) بشرط الإبهام؛ أي ((**كما تؤخذ العلل حدودا، وعلى النحو الذي نبيّنه بعد**)) في المقالة الرابعة عند الحديث عن توسيط العلل الأربع.

ولنبدأ بالتفريق والتمييز بين هذين الاعتبارين بما يكون على اعتبار مادة، وعلى الآخر جنسا، وسنذكر لذلك مثالين: الأول هو الجسم والثاني هو الحيوان، أي الأكبر والأوسط من أولى الصورتين مورد الإشكال، ((**فنقول: إنّا إذا أخذنا**)) حد ((**الجسم**)) بجنسه وفصله، أي كونه ((**جوهرا ذا طول وعرض وعمق**))، أخذناه ((**من جهة ما له هذا**)) المعنى ((**بشرط أنه ليس داخلا فيه معنى هو غير هذا**))، أي بشرط لا عن أي معنى آخر؛ فإذا أخذناه كذلك ((**كان المأخوذ هو الجسم الذي هو المادة. و**)) لا يخفى أن عدم دخول المعنى الزائد على المعنى الذي هو حد الجسم إنما يكون ((**بحيث**)) أنه ((**لو انضم إليه معنى غير هذا**)) الذي هو حدّه ـ ((**مثل حس أو تغذ أو غير ذلك**)) كالحركة مثلا ـ ((**كان خارجا عن الجسمية**)) مباينا لها أجنبيا عنها. فمجاورة هذه المعاني وانضمامها له بعد تحديده وتعيينه يعني عدم دخولها فيه، أي أنها أجنبية عنه ليست جزءا منه، كما اتضح في التنبيه الرابع الذي مرّ ذكره.

فأي معنى من هذه المعاني يكون ((**محمولا في الجسمية مضافا إليها**)) فهو مع كونه أجنبيا عنها إلا أنه عندما ينضم إليها يُحمل عليها

(حمل في) وليس (حمل على)، وهذا ما عناه الشيخ إذ قال: «محمولا في الجسمية» ولم يقل:«محمولا على الجسمية»، فبين الحملين فرق فارق؛ إذ إن ثانيهما (حمل على) هو الحمل الحقيقي، أي حمل هو هو، حمل المواطاة، أما الأول (حمل في) فهو حمل ذو هو، حمل الاشتقاق. فعندما ينضم الحس إلى الجسم يعني أنه حالّ فيه مضاف إليه، لا يتصف به الجسم مباشرة على نحو حمل المواطاة؛ لأن الجسم بشرط لا ليس حسا، بداهة عدم الاتحاد بينهما، وإنما ذو حس لذلك كان حمله حمل اشتقاق.

وبهذا يتم بيان الاعتبار الأول للجسم، ((و)) أما بيان الاعتبار الثاني فحاصله: أنّا ((**إن أخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ألا نتعرّض لشيء آخر ألبتة**)) بشرط الإبهام، وذلك لعدم لحاظنا شيئا مع حد الجسمية؛ أي دون أن يكون في البين لحاظٌ إطلاقا، سواء أكان لحاظ عدم شيء، كما في الاعتبار السابق، أم كان لحاظ شيء. فأصل اللحاظ منفي هنا.

((و)) المهم هنا نفي اعتبارها بشرط لا، فإننا ((**لا نوجب أن تكون جسمية الجوهرية مصوّرة بهذه الأقطار**)) ـ الطول والعرض والعمق ـ ((**فقط، بل جوهرية كيف كانت، ولو مع ألف معنى ـ مقوِّم لخاصية**)) وذاتية ((**تلك الجوهرية**)) التي هي مادة الجسم ـ ((**وصورة**)) كصورة النمو والحساسية والتحرّك بالإرادة والناطقية والصاهلية و ...

فأخذِت الجوهرية إذاً هكذا، ((**وكان معها**)) دائما داخلا ((**فيها**))

مقوّما لها ((**الأقطار**)) الآنفة الذكر، فمع أخذها كيف كانت ولو مع ألف معنى ـ خاص ومقوّم ـ وصورة، ((**ولكن للجملة**)) والمجموع بشرط الإبهام هذا ((**أقطار ثلاثة**)) لابد أن تكون ((**على ما هي للجسم و**)) المجموع بشرط الإبهام ((**بالجملة**)).

فهذه الثلاثة معان ضرورية في اعتبار الجسم بشرط الإبهام ـ وهو ما ذكرناه في ثالث التنبيهات المتقدمة ـ، ((**أي**)) أن المعاني والصور التي تلحق بهذه الجملة بشرطية الإبهام ((**مجتمعات**)) إنما ((**تكون بعد أن تكون جملتها جوهرا ذا أقطار ثلاثة**))، فبعد إحرازك هذه الأقطار لك أن تلحق بالطبيعة الجسمانية على سبيل الاحتمال والتجويز ما شئت من المعاني والصور التي من شأنها أن تلحق بها، ((**و**)) حينئذ ((**تكون تلك**)) المعاني والصور ((**المجتمعات ــ إن كان هناك مجتمعات**)) قد ألحقتها ــ ((**داخلة في هوية ذلك الجوهر**)) البشرط الإبهام، ليست أجنبية عنه مبانية له، بل جزءا منه. بخلافه في الاعتبار السابق ـ وهو ما مرّ في التنبيه الرابع ـ.

فالجسمية بشرطية الإبهام يدخل في ذاتها النمو والحس والحركة والنطق، ((**لا أن تكون تلك**)) المعاني أجنبية عنها، بأن كانت ((**الجوهرية**)) قد ((**تمت بالأقطار ثم أُلحقت بها تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم**))، فالخارج من المعاني عن الهوية هو ما أُلحق بطبيعة أخذت بشرط لا، والداخل منها في الهوية هو ما أُلحق بطبيعة بشرط الإبهام.

ومحصّل الكلام: أننا إذا أخذنا الجسم بشرط الإبهام ((**كان هذا المأخوذ هو الجسم الذي هو الجنس**)). وبهذا الفرق بين الاعتبارين ستختلف أحكام الطبيعة في كل منها، ((**فالجسم بالمعنى**)) والاعتبار ((**الأول ـ إذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم**)) بشرط لا، ((**والصورة التي بعد الجسمية**)) هذه ((**التي بمعنى المادة ـ فليس بمحمول؛ لأن تلك الجملة**)) التي حُمِل عليها الجسم ((**ليست بمجرّد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط. وأما هذا**)) المعنى والاعتبار ((**الثاني**)) أي البشرط الإبهام ((**فإنه محمول على كل مجتمع من مادة وصورة، واحدة كانت**)) هذه الصورة ((**أو ألفا**))، فالجسم بشرط الإبهام يُحمل على الحيوان كما يُحمل على الإنسان، وكذا يُحمل على أفراده زيد وعمرو و...؛ ((**و**)) ذلك لأن هذه المجتمِعات قد كان داخلا ((**فيها الأقطار الثلاثة**))، وهو ما ينبغي اشتمالها عليه لضرورته في طبيعة الجسم، فهذا المقدار من المعاني ضروري فيها؛ لضرورة وجوده فيما يُحمل عليها، ((**فهو**)) أي الجسم بشرط الإبهام ((**محمول على المجتمع من الجسمية التي هي كالمادة**[1]**، ومن النفس**)) التي هي الصورة، سواء أكانت حيوانية هذه النفس أم إنسانية.

فإن قلت: كيف يُحمل الجسم على المجتمع من كل هذه المعاني؛ فما

---

(١) إنما قال: ((**كالمادة**))، ولم يقل: ((مادة)) لأنه يقصد كالمادة الأولى.

لم يكن مركبا منها كيف يُحمل على المركب منها؟

قلت: ((**لأن جملة**)) ومجموع ((**ذلك**)) المركب ـ سواء أكان حيوانا أم إنسانا أم زيدا ـ هو أولا ((**جوهر، وإن اجتمع من معان كثيرة**)) وراء معنى الجوهرية، ((**فإن تلك الجملة**)) والمجموع المركب من هذه المعاني التي حُمل عليها الجسم جوهر؛ بداهة أنها ((**موجودة لا في موضوع**)).

((**و**)) ثانيا: إن ((**تلك الجملة**)) من المعاني وإن كانت أوسع من معنى الجسم إلا أنها ((**جسم**)) أيضا؛ ((**لأنها جوهر له طول وعرض وعمق**)). فالحيوان عندما كان قائما لا في موضوع، وكان ممتدا في الأبعاد الثلاثة كان جسما وأمكن حمل الجسم عليه، إلا أن المحمول ليس الجسم فقط، لما في الحيوان من معان أخرى غير معنى الجسمية من حيث هي هي، فلا شبهة إذاً في صحة اتصاف كل من زيد والإنسان والحيوان بالجوهرية، كما لا شبهة في صحة اتصافها بالجسمية، وإن كان كل منها أكثر معان من الجوهر والجسم.

وبهذا يتم الكلام في اعتباري الجسم بشرط لا، و بشرط الإبهام، وما يترتب عليهما من امتناع الحمل في الأول، وإمكانه في الثاني.

((**وكذلك فإن الحيوان**)) لا يختلف عن الجسم في هذين الاعتبارين إطلاقا؛ لأنه ((**إذا أُخذ حيوانا**))بشرط لا، أي ((**بشرط ألا يكون في حيوانيته إلا جسمية واغتذاء وحس**)) على أن لا ينضم إلى هذه المعاني

شيءآخر، فإنـه ((**لا يبعد أن يكون مادة، وأن يكون ما بعد ذلك**)) مـن معان ((**خارجا عنه**)).

وإنما لم يبعد أن يكون مادة، ولم يكن مـادة حتمـا ــ أي أن هـذا التعبيـر يجيز أن لا يكون مادة مع أنه بشرط لا ـ؛ لأنـه لـيس كـل مـا كـان بشـرط لا كان مادة، وذلك أن اعتبار بشرط لا اعتبار عقلي، أي أنـك إذا أخـذت شـيئا من المعاني ـ قلّت هذه المعاني أو كثـرت ـ بشـرط أن لا ينضـم إليهـا معنـى آخـر، صـارت بشـرط لا عـن غيـر مـا أخذتـه ولحظتـه. إلا أن هـذا اللحـاظ والاعتبار ليس محصورا في المركبات الخارجية، أي فيمـا كـان مركبـا مـن مادة وصورة، بل لنا أن نأخذ البسائط الخارجية بهـذا اللحـاظ أيضـا، فالعقـل مثلا إذا لحظته بشرط لا عن غيـره مـن المعـاني، وقلـت: (هـو جـوهر مجـرد فقط)، تحقق الاعتبار المذكور دون أن يصبح العقـل مـادة، ضـرورة التقابـل بين المادي والمجرّد وعدم اجتماعهما. وكذا الأعراض، كـاللون مـثلا، فـإن قلت: (هو كيف محسوس فقط)، كان اعتباره بشرط لا مع أنـه لـيس مـادة، فالمادة جوهر وليست عرضا.

من هنا لم يكن هذا الاعتبار مساوقا لماديـة مـا أُخِـذ فيـه، فلـم يبعـد فـي بعض ما أخذ بهذا الاعتبار أن يكون مادة، وفـي الـبعض الآخـر أن لا يكـون كـذلك. ((**فربمـا كـان**)) الحيـوان إذاً ((**مـادة للإنسـان وموضـوعا، وصورته**)) التي تحل فيه هي (( **النفس الناطقة**)).

هذا على اعتبار الحيوان بشرط لا، ((**ولكن إن أُخِذ بشـرط أن يكـون**

**جسما بالمعنى الذي به يكون الجسم))** الحيـواني ((**جنسا**))، أي بشـرط ألا نتعرّض لشيءآخر ألبتة، ((**و**)) ذلك فيما إذا كـان ((**الحس وغير ذلك من الصور**)) كالنطق مثلا، كانـت ((**في معاني ذلك الجســم**)) الحيـواني ((**على سبيل التجويز**))، فإنه حينئذ يكون بشرط الإبهام.

ولك أن تقول: ((**لو كان النطــق أو**)) أي (( **فصــل يقابــل النطــق**)) كالصهيل وغيـره ((**غير متعرَّض**)) فـي اللحـاظ والاعتبـار العقلـي ((**لِرفــعِ شيء منها**))، حتى يكون اعتبارها حينئذ بشـرط لا (( **أو وضعه**))، لتكـون بشرط شـيء، ((**بــل**)) كـان بشـرط الإبهـام، وذلـك بـأن ((**كــان**)) الجسـم الحيواني ((**مجــوّزا لــه وجــود أيّ**)) معنـى مـن ((**ذلــك**)) ولحوقـه بـه، ((**كان**)) المعنى الجائز اللحوق حينئـذ ((**في هويته**))، وصـح بـذلك حملـه على الإنسان.

((**ولكن**)) هذه المعاني الجائزة اللحوق حينئذ لابد أن تكـون ((**هناك**)) معان تقوِّم الحيوانية ((**معها بالضرورة**))؛ لأن الجسم الذي نتحدث عنه هنا هو الجسم الحيواني وليس أيّ جسم آخر، فإن الجسم قد فرغنـا منـه سـابقا، والمثال هنا هو الحيوان. ولكن تعبيـر الشـيخ عنـه بالجسـم جعلنـا نوضـح أن المراد منه الجسم الحيواني، فضرورة اشتمال الجسم على معاني الحيوانيـة لا تكون في جسم ليس حيوانيا.

وعلى أية حال فلابد في طبيعة الجسم الحيواني من ((**قوة تغذية وحــس وحركة ضرورة و**)) وجوبا، ثـم بعـد ذلـك ((**لا ضــرورة فــي ألا يكــون**

**غيرها))** من المعاني التي من شأن هذه الطبيعة الاتصاف بها **((أو يكـون))**. فلو أن الجسم الحيواني أُخِذ بهذا الاعتبار **((كان حيوانا بمعنى الجنس))**.

**((وكـذلك فـافهم الحـال))** فيما يكون على اعتبار من الاعتبارين المذكورين صورة، وعلى الآخر فصلا. وقد ذكر الشيخ لذلك مثالين هما: **((الحساس والناطق))**، إلا أنه اكتفى بتفصيل الأول دون أن يتعرّض للثاني.

أما الحساس ـ وهو فصل الحيوان ـ فقد علمت فيما تقدم أنه أعم من الحيوان، مبهم بالقياس إليه، سواء أكان شيئا له حس أم كان جسما له حس، ففي كليهما يكون الحساس أعم من الحيوان؛ لكونهما أكثر إبهاما منه، كما لا يخفى... **((فإن أُخِذ الحساس جسما أو شيئا له حس))** بشرط لا، أي **((بشرط ألا تكون زيادة أخرى، لم يكن))** حينئذ **((فصلا، بل كـان))** صورة، وما كان كذلك كان **((جزءا من الحيـوان))**، ولم يكن محمولا عليه. **((وإن أُخِذ))** الحساس **((جسما أو شيئا))** بشرط الإبهام؛ بأن كان **((مجوّزا له وفيه ومعه أيّ الصور والشـرائط، كانـت بعـد))** ضرورة ووجوب **((أن يكون فيها حس))**، فإنه إذا أُخِذ الحساس كذلك **((كـان فصلا))** للحيوان **((وكان))**محمولا عليه.

أما **((له وفيه ومعـه))** فهي تعابير مختلفة عن المعاني الإيساغوجية المقوّمة، فالمقوِّم هو الذي (للشيء، وفيه ومعه) باعتبارات مختلفة؛ أما أنه له أي ذاتي له. وأما أنه فيه أي داخل فيه ليس أجنبيا عنه، وأما أنه معه أي ملازم له، فكأن هذه التعابير مترادفة؛ لأنها تؤدي إلى معنى واحد، وإن كان

لكل منها وجه واعتبار خاص.

هذا بيان الاعتبارين في الحساس، وما يترتب عليهما؛ من كونه صورة ممتنع الحمل لوحده على اعتبار، فصلا ممكن الحمل على اعتبار آخر. وأما الاعتبارين وما يترتب عليهما في الناطق فلم يأت لهما الشيخ ببيان، ولا أخال أنهما خافيان بعد كل الذي تقدم.

ثم إننا قد أبدلنا من قول الشيخ: ((**بل كان جزءا من الإنسان**)) الإنسان بالحيوان، ولم نتعرّض في بيان العبارة إلى قوله: ((**وكذلك كان الحيوان غير محمول عليه**)) ـ أي الحيوان بشرط لا غير محمول على الإنسان ـ وإنما أتينا مكانه بـ ((**ولم يكن محمولا عليه**))، وكذا في ختامها لم نأت لقوله: ((**وكان الحيوان محمولا عليه**)) ـ أي الحيوان بشرط الإبهام محمولا على الإنسان ـ بذكر، لما في عبارة الشيخ في هذه المواضع من عدم انسجام مع المثالين السابقين، وابتعاد عما نحن فيه. فالذي ينسجم مع ما مرّ في مثالي الجسم والحيوان، من ترتيب أن يكون الحساس بشرط لا جزءا من الحيوان وليس جزءا من الإنسان، سيما أننا نريد هنا دفع ما أورد على الصورة الثانية التي كانت عبارة عن توسيط الأجناس في ثبوت فصولها لأنواعها.

ثم إن ما يترتب على جزئية الحساس للحيوان امتناع حمل الحساس عليه. كما أن الذي ينسجم مع ما نحن فيه كون الحساس بشرط الإبهام محمولا على الحيوان.

يخلص الشيخ في ختام هذه العبارة إلى اعتبارات الماهية الثلاثة: بشرط

شيء معيّن، بشرط لا، وبشرط الإبهام، وهي الاعتبارات التي شرحناها في الفصل السابع. وقد فصّل الشيخ فيما تقدّم اثنين منها، وإن لم تخلُ عبارته هذه من ذكر للاعتبار الثالث الذي لم يعد خافيا عليك موضعُ ذكره.

وزبدة القول هي: أن الماهية باعتبارها بشرط الإبهام تكون جنسا أو فصلا، وباعتبارها «بشرط لا» تكون مادة أو صورة، وباعتبارها بشرط شيء تكون نوعا. فإذا أشكل عليك حال ماهية ما؛ أهي جنس أما مادة؟ فصل أم صورة؟ حللت الإشكال بمعرفة الاعتبار الذي هي عليه.

ثم لا أخالُك غافلا عن التكرار الحاصل في آخر عبارة الشيخ، إذ قال: **((فوجدته قد يجوز انضمام الفصول إليه ـ أيها كان ـ على أنها فيه ومنه كان جنسا))**، ثم قال ثانية: **((وإن كنت في الإشارة إلى ذلك المعنى لا تتعرّض لذلك كان جنسا))**؛ فمؤدى كلا الجملتين واحد.

وفي الختام لا نرى بأسا بتعقيب حاصله:

إن ما تقدّم وما خلُص إليه الشيخ يظهر أهمية الاصطلاح، وفائدته الجمّة في تسهيل عملية البحث العلمي. فهذه الاعتبارات وإن كانت متداولة في أبحاث الشيخ، إلا أن عدم اختزالها في مصطلحات تشير إلى كل واحد منها يوجب تطويل البحث، الأمر الذي قد يؤدي إلى الإخلال بالمقصود الأصلي، فضلا عن التعقيد الذي سيكتنفه المطلب حينئذ. وهذا ما تجلّى واضحا في عبارته هذه، فلم يكن بُدّا من تفصيلها وحلّ عقدها وبيان ما خفي منها، فالتطويل والتعقيد سمتا هذه العبارة، واختزالها ببعض

المصطلحات يجنّبنا هاتين السمتين.

إلا أننا قد نبتعد عن الحقيقة في بعض هذا التوصيف لعبارة الشيخ هذه، فمن يقرأ المتن خبيرا باعتبارات الماهية، ليس كمن لا علم له بها. وإذ قمنا ببيان هذه الاعتبارات سابقا، وخبرناها من غير واحد من الكتب التي سبقت قراءتُها كتابَ البرهان وقعنا في ملل إعادتها وتكرارها، فلعل الشيخ هنا يقوم بما قمنا به نحن فيما سبق؛ إذ لا مناص من توضيح أي مصطلح علمي.

ثم إن الاصطلاح الذي وضعه هنا لهذه الاعتبارات الثلاثة قريب مما تداوله ـ بعده ـ الحكماء؛ فالماهية ((**باشتراط ألا تكون زيادة**)) بشرط لا، و((**باشتراط أن تكون زيادة**)) بشرط شيء معيّن، و((**بألا يتعرّض لذلك**)) بشرط الإبهام.

قال الشيخ: ((**وهذا إنما يشكل فيما ذاته مركب، وأما فيما ذاته بسيط فعسى أن العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات ـ على النحو الذي ذكرنا قبل هذا الفصل ـ في نفسه. وأما في الوجود فلا يكون منه شيء متميز هو جنس، وشيء هو مادة**)).

يشير الشيخ في هذه العبارة إلى مطلب قيّم لم تخلُ العبارة السابقة وبعض الفصول المتقدمة[1] من التعرّض لبعض جوانبه. فالماهيات منها ما هو مركب ومنها ما هو بسيط، وكل منهما ينقسم إلى ما هو خارجي وما هو ذهني.

---

(١) الفصل الثامن.

أما المركبات الخارجية فهي كل ما كان مركبا من مادة وصورة، وليس ذلك في الخارج إلا الجسم، ومايتركب من الجسم وغيره.

أما المركبات الذهنية فهي كل ما كان مركبا من جنس وفصل، وهذه تشمل كلا من الأعراض والجواهر المجرّدة.

وأما البسائط الخارجية فهي كل ما انتفى عنه التركب الخارجي، وتلك هي نفس المركبات الذهنية، أي الأعراض والجواهر المجرّدة.

أما البسائط الذهنية فهي كل ما انتفى عنه التركب الذهني الآنف الذكر، وتلك ليست إلا الأجناس العالية والفصول. ولا يخفى أنها مع كونها بسيطة في عالم الذهن إلا أنها لا تخلو من تركيب في مقام التحليل العقلي، فهي مركبة من وجود وماهية، كما سبق وأن ذكرنا، ولكن هذا التركيب لها ليس من حيث هي هي، بل من حيث هي موجودة.

ثم ينبغي أن يُعلم أن الحد الحقيقي لا يكون إلا للمركبات الذهنية، أي البسائط الخارجية، دون المركبات الخارجية، فإن حدها حد تلفيقي، وليس حدا حقيقيا.

ومرد ذلك إلى تركبه كما هو واضح، فحده في الواقع تلفيق بين حدود أجزائه وبسائطه الخارجية[1]. ومن ذلك ـ مثلا ـ حد الإنسان (حيوان ناطق)،

(١) إن قلت: كيف يكون تلفيقا بين حدود بسائطه الخارجية، ومثالكم لذلك (الإنسان حيوان ناطق)، إذ قلتم: إن حده عبارة عن (موجود لا في موضوع ممتد في الأبعاد الثلاثة نام حساس متحرك بالإرادة ناطق). وهنا نسأل: أين البسائط الخارجية في حد الإنسان التلفيقي هذا؟ فلا الجوهر ـ الذي هو جزء منه ـ مجرّد ليكون من البسائط

فهو ملفّق من حدود أجزاء الإنسان، أي أنه عبارة عن (موجود لا في موضوع ممتد في الأبعاد الثلاثة نام حساس متحرّك بالإرادة ناطق)، هذا في الذهن، وهو في الخارج مركب أيضا، إلا أنه مركب من مادة وصورة.

أما مثل البياض في الخارج فليس إلا نوعا واحدا بسيطا، وتركيبه العقلي تركيب واقعي نفس أمري، وليس تركيبا وهميا.

يبقى مما ذكر البسائط الذهنية، فإن معرفتها إنما تكون بلوازمها؛ إذ لا جنس لها تعرف به.

((و)) بعد أن تبيّن لك ((**هذا**)) اعلم أنه ((**إنما يشكل**)) التمييز بين

---

الخارجية، ولا الفصول منها، بل هي من البسائط الذهنية، وإذا كان الحد الحقيقي لا يكون إلا للبسيط الخارجي فحد المركب الخارجي ليس ملفّقا من حدود حقيقية؛ لأنه لا يتركب من بسائط خارجية. وبناءا على ذلك كيف يكون الحد التلفيقي واقعيا نفس أمري إن لم يتركب ويلفّق من حدود حقيقية؟

قلنا: المركب الخارجي مركب من بسائط خارجية لها حدود حقيقية في الذهن، وهو أمر في غاية الوضوح. والحد التلفيقي يُعتمد فيه الإيجاز بلا إخلال بالمعنى الواقعي، فمثلا الهيولى جوهر، والصورة الجسمية جوهر، والصور العنصرية جوهر، والنفس الناطقة جوهر وهكذا. فلاداعي لأن نكرر الجوهر في الحد التلفيقي، ويكفي الإشارة إليه مرة واحدة. فإن قلنا: الإنسان جوهر قابل للأبعاد الثلاثة فقد عرّفنا الجسم بأجزائه، وإذا قلنا: نام حساس متحرك عرّفنا القوى الحيوانية، وإذا قلنا: ناطق عرّفنا النفس الإنسانية وهكذا. فليس المطلوب في الحد التفصيل، بل رسم صورة ذهنية وحدانية تعكس المحدود كما هو في الواقع، بلا زيادة أو نقصان. وتفصيل ذلك في محله في بحث المقولات العشر.

اعتباري بشرط لا، وبشرط الإبهام ((**فيما**)) كان في ((**ذاته مركب**))، أي كان مركبا خارجيا، فإن أجزاءه مادة وصورة باعتبار، جنسا وفصلا باعتبار آخر. ((**وأما فيما**)) لو أنه في ((**ذاته بسيط**))، أي كان من البسائط الخارجية، فلا مادة له ولا صورة، إذ لا وجود خارجي له ليتركب منها كما علمت؛ فالحديث عن أنه مادة وصورة باعتبار، جنس وفصل باعتبار آخر، فرع تركبه من مادة وصورة؛ وتركبه منهما فرع وجوده في الخارج. إلا أن فرض الجنس والفصل له مع عدم تركبه مما ينتزعان منه ((**فعسى أن العقل**)) هو الذي ((**يفرض فيه هذه الاعتبارات**)) من باب التسهيل في عملية التعليم والتعلم، ((**وأما**)) هو في ذاته و((**في الوجود**)) الخارجي ((**فلا يكون منه شيء متميّز هو جنس وشيء هو مادة**))، والسر في ذلك كلّه وحدة منشأ انتزاع كل من الجنس والفصل في البسيط وتعدده في المركب. ففي قولك: (البياض لون مفرق للبصر) جعلت البياض الذي هومعنى واحد في الخارج معنيين في الذهن، وكونه اثنين في الذهن لا يعني أن منشأ انتزاعه كذلك في الخارج، فلا اللون منتزع من المادة، ولا مفرّقية البصر منتزعة من الصورة؛ إذ لا وجود في الخارج إلا لنوع واحد بسيط.

وفرض العقل تعدد هذا الواحد الخارجي في الذهن إنما هو لتسهيل السلوك العلمي، فعندما نميّز ونفرّق بين اللون بشرط لا، واللون بشرط الإبهام، فذلك اعتبار عقلي صرف، ليس له ما بإزاء في الخارج؛ لذلك لا معنى

للإشكالين المذكورين في البسائط الخارجية، إذ لا اضطراب في تقدم المتأخر، وتأخر المتقدم من علة ومعلول، كما لا وجود للجزء والكل ـ المادة والصورة ـ ليقع المحذور. لكن هذا الاعتبار واللحاظ العقلي ـ مع ذلك ـ اعتبار واقعي نفس أمري يُحمل اللون على أساسه تارة، ولا يُحمل تارة أخرى.

إلاّ أن الكلام في كون تحليل العقل لهذا الواحد البسيط نفس أمري. وبعبارة أخرى: لمَّا لم يكن في الخارج أي اثنينية ولم يكن إلا البياض، فما دليل واقعية التعدد والاثنينية التي فرضها العقل؟

وجواب ذلك: أن ما يكشف عن واقعية هذا التحليل ونفس أمريته، صدقُ أحد المعنيين الموجودين في الذهن على غير ما يحكيان عنه. فلا شبهة في أن البياض لون، ولو كان اللون فقط هو المعنى الذهني للبياض، أي أن البياض الواحد البسيط في الخارج لو لم يكن له إلاّ معنى واحد في الذهن، وهو اللون، لما صدق اللون على غير البياض في الخارج، مع أنه يصدق على السواد وغيره من الألوان. وهذا كاشف عن أن اللون لوحده ليس معنى البياض في الذهن، بل لابد من معنى آخر يُميّز البياض عن غيره مما ينطبق عليه اللون.

أما المركب فبخلاف البسيط؛ لأنك في تعريف الجسم بأنه (جوهر ذو أبعاد ثلاثة) انتزعت كلا من هذين المعنيين الحاصلين للجسم في الذهن من مادة الجسم وصورته، فكان الجنس بإزاء المادة، والفصل بإزاء الصورة. فتعدد المعنى الذهني هنا ليس فرضا وتحليلا عقليا، إلا أن وضع الجنس لوحده بإزاء المادة والفصل كذلك بإزاء الصورة من فرض العقل الذي

يتوخّى به سير التعليم والتعلّم، لأن كلا من المادة والصورة في نفسه مركب من جنس وفصل، فمادة الجسم جنس وفصل وليست جنسا فقط وكذا صورته، الأمر الذي كان سببا في الحد التلفيقي الآنف الذكر.

فلا ينبغي التوهم بأن جعل الجنس بإزاء المادة، والفصل بإزاء الصورة كون المادة جنسا فقط والصورة فصلا فقط، بل كما فرض العقل في الذهن معان متعددة للواحد الخارجي البسيط من باب التسهيل، كذا فعل في فرض الجنس بإزاء المادة والفصل بإزاء الصورة[1].

أما قول الشيخ ((**على النحو الذي ذكرناه قبل هذا الفصل**))، فالصحيح فيه ((**قبل هذه العبارة**))، أي في العبارة السابقة، إذ لم يذكر شيئا من هذه الاعتبارات في الفصول السابقة.

قال الشيخ: ((**وإذا قررنا هذا فلنقصد المقصود الأول ونقول: إنما يوجد للإنسان الجسمية قبل الحيوانية في بعض وجوه التقدم إذا أخذت الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس، وكذلك إنما يوجد له الجسم قبل الحيوانية إذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه، لا**

---

(١) إن قلت: لكن فرضه ذلك للواحد البسيط كان واقعيا نفس أمري، وقد تم إثبات ذلك، إلا أن فرضه الجنس بإزاء المادة والفصل بإزاء الصورة، ليس واقعيا نفس أمري؛ لأن كلا من المادة والصورة جنس وفصل، وليس واحدا منهما.

قلنا: بل نفس أمري، لأن الجنس يقبل الفصل ويتعين به، والمادة كذلك تقبل الصورة وتتعين بها.

بمعنى يحمل عليه. وأما الجسمية التي يجوز أن توضع متضمنة لكل معنى مقرون به مع وجوب أن تتضمن الأقطار الثلاثة، فإنها لا توجد للشيء الذي هو نوع من الحيوان إلا وقد تضمن الحيوانية بالفعل، بعد أن كان مجوزا في نفسه تضمنه إياها. فيكون معنى الحيوانية جزءا ما من وجود ذلك الجسم إذحصل حال الجسم، بعكس حال الجسم الذي بمعنى المادة، فإنه جزء من وجود الحيوان.

ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة، فإنما وجوده واجتماعه من وجود أنواعه، وما يوضع تحته فهي أسباب لوجوده، وليس هو سببا لوجودها. ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية، لكان سبب وجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة، وإن كانت قبليته لا بالزمان، ولكان إذ يوجد ذلك يوجد شيئا ليس هو النوع، بل علة للنوع يوجد بوجوده النوع، فلا يكون النوع هو هو، وهذا محال، بل وجود تلك الجسمية في النوع هو وجود النوع لا غير، بل هو في الوجود هو نوعه.

فلنرتب الآن نوعا ولنحمل عليه جنسه وفصل جنسه وجنس جنسه فنقول:

إنا اذا اعتبرنا هذه الأمور من جهة ما لها نسبة بالفعل إلى موضوعاتها ـ ليس من جهة اعتبار طبائعها فقط ـ لم نجد الجنس

الأعلى يوجد أولا مستقرا بنفسه للنوع، ثم يتلوه الجنس الـذي دونـه ويحمل بعده، بل نجد كل ما هو أعلى تابعـا فـي الحمـل للأسـفل. فإنك تعلم أنه لا يحمل جسم على الإنسـان إلا الجسـم الـذي هـو الحيوان، فإنه ليس يحمل عليه جسم غير الحيوان، بـل يسـلب عنـه جسم ليس بحيوان. فشرط الجسم الذي يحمل عليه أن يكون حيوانا، ولولا الحيوانية لكان الجسم لا يحمل عليه؛ إذ الجسـم الـذي لـيس بحيوان لا يحمل عليه، وليس الجسم إلا حيوانا أو هو نفس الحيـوان. والجسم الذي يحمل عليه هو الذي إذا اعتبر بذاته كان جوهرا كيـف كان، ولو كان مركبا من ألف معنى، وذلك الجـوهر طويـل عـريض عميق، وهو إذا حمل عليه بالفعل قد صار المجوز فيه مـن التركيـب محصلا في الوجوب، فإن كل مجوز ـ كمـا علمتـه وتعلمـه ـ فقـد يعرض له سبب به يجب وهو السبب المعين، فكذلك هـذا المجـوز الذي نحن في حديثه ليس مما يبقى مجوزا لا يجب ألبتـة، بـل قـد يجب فيكون الجسم قد وجب فيه التركيـب الجاعـل إيـاه حيوانـا، فيكون ذلك الجسم حينئذ حيوانا، وذلـك الحيـوان إنسـانا. فيكـون الإنسان لا يحمل عليه جسم إلا الجسم الـذي هـو حيـوان لا شـيء آخر، فالحيوان هو أولا جسم ثم الإنسان.

وبعد هذا كله، فليكن الجسم المحمول على الإنسان علـة لوجـود

**الحيوان، وليس ذلك مانعا ــ على ما علمت ــ أن يكون الحيوان علة لوجود الجسم للإنسان، فربما وصل المعلول إلى الشيء قبل علته بالذات، فكان سببا لعلته عنده، إذا لم يكن وجود العلة في نفسها ووجودها لذلك الشيء واحدا، مثل وجود العرض في نفسه ووجوده في موضوعه، فإن العلة فيهما واحد. وليس كذلك حال الجسم والإنسان، فإنه ليس وجود الجسم هو وجوده للإنسان.**

**وبالجملة لو شئنا أن نوصل الجسم إلى الإنسان قبل الحيوان لم يمكن؛ وذلك لأن الموصول إليه حينئذ لا يكون إنسانا، لأن ما لم يكن حيوانا لم يكن إنسانا.**

**فمحال أن نوصل الجسم إلى حد أصغر يكون ذلك الحد الأصغر إنسانا ولم يصل إليه الحيوان.**

**والحيوان إذا وصل إلى شيء تضمن ذلك الوصول وصول ما فوق الحيوان، ويكون وصول الحيوان إليه غير ممكن أيضا بلا واسطة يكون وصولها نفس حصول الإنسان. وافهم من الوصول الحمل على مفروض.**

**وهذه فصول نافعة في العلوم دقيقة في أنفسها لا يجب أن يستهان بها)).**

لازلنا في صدد بيان ما خفي من عبارة الشيخ التي رد بها الإشكالين اللذين صدّرنا بهما هذا الفصل، وقد قررنا الرد عليهما قبل الخوض في تفاصيل العبارة، وما فيها من مطالب، لم يُشَر إليها في تقريرنا للرد.

ثم إننا في الفقرتين السابقتين تحدّثنا عن اعتبارات الماهية، وفرّقنا في هذه الاعتبارات بين المركب والبسيط الخارجيين، ممهدين بذلك لهذا الرد ((**المقصود الأول**)) من جملة ما تقدم.

وحيث إن الرد ينقدح بمجرّد التمييز بين اعتبارين من اعتبارات الماهية الثلاثة، فلا حاجة فيه إلى مزيد من البيان والتفصيل، فهو باختصار:

إن المتقدم على الحيوان، وعلته التي لا تُحمل عليه، هي الجسم بشرط لا. أما المتأخر عنه والمعلول له ـ في الثبوت للإنسان ـ الذي يُحمل عليه فهو الجسم بشرط الإبهام. وعلى هذين الاعتبارين، وما ترتب عليهما كان الحساس.

أما الرد في عبارة الشيخ فهو: ((**إنما يوجد للإنسان الجسمية قبل الحيوانية**))، فتتقدم عليها ((**في بعض وجوه التقدم**))، وهو التقدم بالطبع والتجوهر، هذا ((**إذا أخذت الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس**)). والحاصل أن الجسم بشرط لا، متقدم على الحيوان بالطبع والتجوهر.

((**وكذلك إنما يوجد له الجسم قبل الحيوانية إذا كان الجسم بمعنى لا يُحمل عليه**)) أي على الحيوان، وذلك المعنى هو اعتباره بشرط لا، فلا فرق في تقدم الجسم على الحيوان بين تعبيري الشيخ هذين: ((أخذت الجسمية بمعنى المادة)) و((كان الجسم بمعنى لا يُحمل عليه))، وإن كان الأول هو نفس اعتبار الجسم بشرط لا، والثاني ـ وهو عدم حمل

الجسم على الحيوان ـ أثر هذا الإعتبار وما يترتب عليه.

أما بناءا على أن ((**لا**)) يكون الجسم ((**بمعنى**)) واعتبار ((**يُحمل**)) بلحاظه ((**عليه**))، وهو اعتباره بشرط الإبهام فهو قول الشيخ: ((**وأما الجسمية التي يجوز أن توضع متضمّنة لكل معنى**)) من شأنه أن يكون ملتحقا بالجسم ((**مقرونا به مع**)) ضرورة و((**وجوب أن تتضمن الأقطار الثلاثة، فإنها**)) بهذا الاعتبار ((**لا توجد للشيء الذي هو نوع من الحيوان**)) ـ الإنسان في مثلنا ـ ((**إلا وقد تضمّن**)) الجسم[1] ((**الحيوانية بالفعل، بعد أن كان مجوّزا في نفسه تضمنه إياها**)). ومراد الشيخ من ذلك؛ أن الجسم بشرط الإبهام لا يُحمل على الإنسان إلا وقد تضمّن الحيوانية بالفعل، بعد أن كان قد تضمّنها بالقوة. وهذا البيان واضح، لأن الإنسان ليس مطلق الجسم، فلا هو جسم جمادي، ولا هو أيّ نوع من أنواع الجسم النامي، إنما هو جسم حيواني وليس جسما نباتيا، فالذي تلحقه النفس الناطقة الإنسانية ـ كما في علم النفس الفلسفي ـ هو الجسم الحيواني؛ وذلك أن البدن إذا كان حيوانا ونضج استحق الصورة الإنسانية، فلولا حيوانيته لما أفيضت هذه الصورة عليه؛ إذ لا استعداد في مثل التراب لتلقي هذه النفس، بل لا استعداد في نطفة الذكر وبويضة الأنثى لأن تفاض عليهما الصورة الإنسانية بما أنهما لم يصبحا بدنا حيوانيا، أي جسما ناميا حساسا

---

(١) وإن كانت العبارة تقتضي إسناد الفعل إلى مؤنث هو الجسمية، إلا أن سياق البحث واضح.

متحركا بالإرادة. وهذا ـ بحسب الروايات وما عليه الحكماء ـ إنما يكون في بداية الشهر الرابع من المرحلة الجنينية للإنسان، فإن البدن بعدها يصبح مستعدا لتلقي هذه الصورة. وليس أي جسم إذاً تحلّه الروح الإنسانية وصورتها، وإنما خصوص الجسم الحيواني. فالجسم بشرط الإبهام إنما يُحمل على الإنسان بعد صيرورته حيوانا بالفعل، ولا يكفي كونه حيوانا بالقوة، ((**فيكون معنى الحيوانية**)) بعد أن كان الجسم بشرط الإبهام متضمنا للناطقية بالقوة، وصار متضمّنا لها بالفعل ((**جزءا ما من وجود ذلك الجسم، إذا حصل حال الجسم**)) الإنساني هذا، بأن لوحظ بشرط الإبهام ثم خرج من الإبهام إلى الفعلية. فبعد صيرورته جسما إنسانيا يكون الحيوان جزءا له، وهو ما أشرنا إليه من جزئية المتعيّن للمبهم، ((**بعكس حال الجسم**)) بشرط لا ((**الذي بمعنى المادة، فإنه جزء من وجود الحيوان**)).

((**ثم**)) استظهر الشيخ هنا ما حاصله: إن ((**الجسم المطلق**)) المبهم بشرط الإبهام ((**الذي ليس بمعنى المادة**)) وإنما بمعنى الجنس ((**فإنما وجوده واجتماعه من وجود أنواعه**))، فلا وجود للجسم بهذا الاعتبار في الخارج بل الموجود هو نوعه؛ إذ ما لم يوجد النوع في الخارج لم يمكن انتزاع الجنس منه، فوجود الجنس بوجود نوعه لا يعني وجوده الخارجي بوجود نوعه، وإنما يعني أن نوعه منشأ انتزاعه؛ أي أن النوع بعد أن وُجد أمكن انتزاع الجنس منه، فكان وجود الجنس تابع لوجود نوعه،

فهو وجود بالعرض.

ولا ينبغي الخلط هنا بين الجنس والكلي الطبيعي[1]، فالأخير وإن لم يكن له في الخارج وجود ينحاز به عن أفراده، إلا أنه لا شبهة لدى العقل في وجوده الخارجي. ألا ترى أن لا وجود للجسم ـ الكلي الطبيعي ـ مستقلا في الأعيان، وإنما الموجود هو هذا الإنسان وتلك الفرس وهذه الشجرة وذاك الحجر. فرجولة الإنسان وأنوثته، وبياض الفرس وسواده، وخضار الشجرة وصفارها، وصلابة الحجر وهشاشته، وغيرها الكثير عوارض مشخّصة للجسم ليس إلا. والعقل يدرك وجوده في الخارج مع عدم انحيازه واستقلاله عن غيره؛ إذ لولا وجود الجسم ـ الكلي الطبيعي ـ لما كان هناك جسم ما. فالشخص والفرد ليس إلا الكلي مع قيد معيّن، والمقيّد لما كان موجودا كان الكلي موجودا معه، ولم يكن منحازا في وجوده عنه، ففرق إذاً بين أن لا يوجد الشيء إلا مع فرده، وبين أن لا يوجد إلا بفرده فتنبّه لذلك.

((و)) كما يوجد الجنس بوجود نوعه، كذا يوجد بوجود ((**ما يوضع تحته**)) من فصول، ((**فهي**)) أي أنواع الجنس وفصوله ((**أسباب لوجوده وليس هو سببا لوجودها**)) كالمادة، أما سببية الأنواع فقد اتضح أنها منشأ انتزاعه، وأما سببية الفصول فلأن الجنس يتحصّل بها نوعا، وعندها يوجد

---

(١) مقسم إعتبارات الماهية الثلاثة، أو ما يحلو للبعض تسميته بـ اللابشرط المقسمي ليمتاز عن الجنس اللابشرط القسمي المشهوري أو بشرط الإبهام.

الجنس بوجود نوعه بنفس البيان المتقدم.

كل ذلك بخلاف الجسم الذي بمعنى المادة، فإنه متقدم في الوجود على النوع ـ ضرورة تقدم الجزء على الكل ـ أولا، ولا يمكن له بهذا الاعتبار أن يتحصَّل نوعا ثانيا، ((و)) لذلك ((**لو**)) فرضنا أنه ((**كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصّل قبل وجود النوعية، لكان**)) فرضنا هذا في غير محلّه؛ وذلك لأن ((**سبب وجود النوعية**)) ليس الجسم المطلق الذي بمعنى الجنس، بل ((**مثل الجسم الذي بمعنى المادة**)) ـ فما كان قبل النوع هو هذا، ((**وإن كانت قبليته**)) بالطبع ((**لا بالزمان ـ ولكان**)) بناءا على هذا ((**إذ يوجَد ذلك**)) الجسم قبل النوع، فإنه ((**يوجِد شيئا ليس هو النوع، بل علة للنوع يوجد بوجوده النوع،**)) فوجوده لا يعني وجود النوع بأن كان منتزعا منه، وإنما يعني وجود شيء آخر غير النوع هو علته، ((**فلا يكون النوع**)) بناءا على هذا البيان ((**هو**)) الجنس، ((**وهذا محال**))؛ لأن مفروض كلامنا أن الجسم بمعنى الجنس. واستحالته، لأنه يعني الفصل بين الجنس والنوع، أي أن وجود الجسم بمعنى الجنس منفصل ومنحاز عن وجود نوعه مباين له، وهذا ليس بصحيح، ((**بل**)) الصحيح أن ((**وجود تلك الجسمية في النوع هو وجود النوع لا غير**)).

فالجنس لمّا كان مُنتزعا من النوع لم يكن وجوده مستقلا ومنحازا عن وجود نوعه، ((**بل هو في الوجود هو نوعه**))؛ إذ لا وجود في الخارج إلا للنوع، والجنس عندما تحصّل نوعا وحمل عليه على أنه هو هو كان هو

النوع في الحمل والاتصاف أيضا بخلاف المادة، فإن وجودها لما كان مباينا لوجود النوع في الخارج مباينة الجزء للكل لم يمكن حملها عليه واتصافه بها.

فمحصّل استظهار الشيخ هو: أن الجنس لو كان هو المادة لكان موجودا قبل النوع، ولما حُمل حينئذ عليه، والحال أنه يتحصّل ويتعين نوعا، فلا يكون متقدما عليه سابقا له، ولا يكون شيئا آخر غيره كي لا يُحمل عليه.

ثم بعد أن تبيّن الاعتبار الذي ينبغي أن تكون عليه الطبيعة حتى تُحمل أوضح الشيخ كيفية الحمل وضابطه، إذ لابد في حمل الطبيعة بهذا الاعتبار ـ حمل الجنس والفصل ـ من مراعاة مراتب التعيّن والتحصّل، فهي علة تعيّن المعنى بشرط الإبهام وتحصّله، وفي ذلك قال الشيخ: ((**فلنرتب الآن نوعا**)) كالإنسان مثلا، ((**ولنحمل عليه جنسه**)) الذي هو الحيوان، ((**وفصل جنسه**)) الحساس، ((**وجنس جنسه**)) الجسم، فنجد عندما نلاحظ الجسم بشرط الإبهام هذا، مراتب متعددة في طريق تعيّنه وتحصّله، لا يمكنه أن يتخطّى مرتبة من هذه المراتب ويتعداها إلى لاحقتها وما بعدها دون المرور بأولاها. فالجسم ما لم يصر جسماناميا، لا يمكن أن يصير جسما حيوانيا، وما لم يصر حيوانيا لن يصير جسما إنسانيا.

بهذا الترتيب والتدرّج يخرج المعنى بشرط الإبهام عن إبهامه إلى التعيّن والتحصّل.

فإذا ((**اعتبرنا هذه الأمور**)) ـ الجنس وفصل الجنس وجنس الجنس ـ

((**من جهة ما لها نسبة بالفعل إلـى موضـوعاتها**))، وبما هـي محمولـة عليها، وذلك ليس إلا كونها بشرط الإبهـام ـ و((**لـيس مـن جهـة اعتبـار طبائعها فقط**))، أي كونها بشرط لا ـ (( **لم نجد الجنس الأعلـى**)) وهـو الجسم في مثالنا ((**مستقرا بنفسه للنوع**)) محمولا عليه مباشرة، ((**ثم يتلوه الجنس الذي دونه**)) وهو الحيوان، ((**ويحمـل**)) علـى النـوع ((**بعـده**)) بحيث يصبح الجنس الأعلى أوسط والأسفل أكبر، فيكون الأسفل تابعا فـي الثبوت والحمل للأعلى، ((**بل**)) إننا ((**نجد كل ما هو أعلـى تابعـا فـي الحمل للأسفل**)) وليس العكس. فـالأمر لـيس كـذلك بـل يمتنـع أن يطفـر الجنس الأعلى في تعيّنـه وتحصّـله نوعـا دون أن يمـر بمـا يسـبق النـوع مـن مراتب التعيّن؛ إذ لا يثبت للإنسان مطلق الجسم حتى لو كان معدنيا أو نباتيـا أو.. بل لابد لكي تفاض النفس الإنسانية على الجسم أن يكون حيوانيا.

وبناءا على ذلك لا يُحمل أي جسم على الإنسان، بل إنه يُسلب عنه ما لم يكن حيوانيا.

والمحصّل أن الجسم المحمول على الإنسان لـيس ((**إلا حيوانا أو هـو نفس الحيوان**))، بأن كان حساسـا متحركـا بـالإرادة؛ وذلـك أن ((**الجسـم الذي يُحمل عليه**)) أي على الحيـوان ((**هو الذي إذا اعتبر بذاتـه كـان جوهرا كيف كان**)) بشـرط الإبهـام عـن انضـمام أي شـيء، ((**ولـو كـان مركبا من ألف معنى. وذلك**)) علـى أن لا يخلـو هـذا ((**الجـوهر**)) مـن أوصاف ثلاثة هـي ((**طويل عريض عميق**))، وذلـك لكونـه ماديـا ولـيس

مجردا، فالجسم المحمول على الحيوان، وبتبع الحيوان على الإنسان، هو الجسم بشرط الإبهام، الذي هو جوهر كيف كان، وإن كان الامتداد بالأبعاد الثلاثة ضروريا له، وليس ممكنا.

ولا يخفى أن الجسم بشرط الإبهام إذا حُمل على الحيوان بالفعل ((**قد صار**)) ما هو ممكن اللحوق به من المعاني، و((**المجوّز فيه من التركيب محصّلا في الوجوب**)) وليس ممكنا فحسب، فما كان ممكنا بات واجبا حينئذ[1]، إذ قد يعرض لكل ما يجوز أن يلحق به من معان ((**سبب به يجب**)). فالشيء ما لم يجب لم يوجد، والسبب في الوجوب ((**هو السبب المعيّن**)) المحصّل للجنس ـ نوعا له كان هذا السبب أم فصلا كما سبق ـ، فهو علة تحصّل الجنس المبهم وتعيّنه.

وفي المحصّلة فإن الجسم الذي يجب أن يُحمل على الحيوان هو الجسم بشرط الإبهام، وإذا حُمل صار بشرط شيء، إلا أن هذا الشيء هو فصل الحيوان فقط، أما غيره من المعاني التي يمكن انضمامها للجسم فيبقى بشرط الإبهام عنها، إلا أن يأتي ما يوجبها، أي السبب المعيّن لها الذي يأتي في المرتبة التالية، ((**فالحيوان هو أولا جسم ثم الإنسان** ))، أي أن الجسمية حتى تُحمل على الإنسان لابد أن تتعيّن حيوانا أولا ثم تتعيّن إنسانا، فلولا الحيوان لما كان الإنسان جسما.

---

(١) لا يخفى أن المراد من ذلك خصوص الممكن من المعاني التي في الحيوان، وإلا فإن الكثير من المعاني الأخرى تبقى ممكنة.

((**وبعد هذا كله**)) من التفصيل الطويل لاعتبارات الماهية، وبيان ما اشتملت عليه من أحكام، يخلص الشيخ إلى نتيجة لا تخلو في نظرنا من إشكال، حاصلها: أنْ لا مانع، ولا ضير في كون الجسم الذي هو علة للحيوان من أن يكون الحيوان علة له، إلا أن علية الجسم للحيوان في نفسه، أما علية الحيوان فهي للجسم في غيره لا في نفسه؛ حذو النعل بالنعل مع ما ذكرناه سابقا من إمكان وجود المعلول في موضوع ما قبل علته، ومن ثمَّ يكون له الفضل في وجود علته في هذا الموضوع. وقد مثّلنا لذلك بإنسان يتحرك، فحركته معلول له في نفسها وهو معلول لها في غيره، أي في وجوده في مكان ما.

((**فليكن الجسم المحمول على الإنسان**)) إذاً ((**علة لوجود الحيوان**)) في نفسه، ((**وليس ذلك مانعا ـ على ما علمت**)) فيما أشرنا إليه سابقا ـ من ((**أن يكون الحيوان علة لوجود الجسم**))، لا في نفسه بل ((**للإنسان. فربما وصل المعلول إلى الشيء**)) والموضوع ((**قبل علته بالذات، فكان سببا لعلته عنده**))، أي عند ذاك الشيء والموضوع.

ولم يُغفل الشيخ شرط أن تكون العلة غريبة عن ذلك الشيء والموضوع ـ كغرابة النار عن الخشب ـ غير ملازمة له، فإن المعلول إنما يكون سببا في وجود علته في الشيء الذي سبقها إليه ((**إذا لم يكن وجود العلة في نفسها ووجودها لذلك الشيء واحدا**))؛ وذلك ((**مثل وجود العرض في نفسه ووجوده في موضوعه، فإن العلة فيهما واحد.**)) إذ لا تخفى

ملازمة الأعراض لموضوعاتها، فإن كانت العلة عرضا لم يمكن لمعلولها أن يكون علة لوجود علته في موضوعها؛ لأن هكذا علة متى وجدت وُجِد معها الموضوع التي هي حالّة فيه، أي وجدت في الموضوع الذي تحلّ فيه، فلا معنى للكلام عن وجودها في موضوعها مرة أخرى. ((**وليس كذلك حال الجسم والإنسان،**)) بداهة أن الجسم ليس عرضا قائما في الإنسان، ((**فإنه ليس وجود الجسم هو وجوده للإنسان،**)) فمن الممكن أن يكون لدينا جسم ليس إنسانا كالجسم النباتي وغيره مما لا يخفى على أحد.

((**وبالجملة، لو شئنا أن نوصل الجسم**)) بشرط الإبهام ((**إلى الإنسان،**)) وأن نثبت وجوده له ((**قبل الحيوان**)) وبدون توسطه ((**لم يمكن؛ وذلك لأن الموصول إليه**)) وهو الإنسان ـ الموضوع الذي ثبت له الجسم ـ (( **حينئذ لا يكون إنسانا، لأن ما لم يكن حيوانا لم يكن إنسانا،**)) فكما أن الحيوان سبب في كون الإنسان جسما، كذا هو سبب في تعيّن الجسم إنسانا، فلا يمكن أن يكون الإنسان جسما مع عدم كونه حيوانا، ولا يمكن أن يكون الجسم إنسانا ما لم يكن حيوانيا، لذلك استحال حمل الجسم الذي ليس بحيواني على الإنسان.

((**فمحال**)) إذاً ((**أن نوصل الجسم**)) بشرط الإبهام ((**إلى حدّ أصغر، يكون ذلك الحد الأصغر إنسانا، ولم يصل إليه الحيوان؛**)) إذ لا يمكن أن يصل ما شأنه أن يكون حدا أكبر، للأصغر مباشرة دون توسط ما من

شأنه أن يكون وسطا.

((و)) لا يخفى أن ((**الحيوان إذا وصل إلى شيء تضمّن ذلك الوصول وصول ما فوق الحيوان**)) وهو الجسم بشرط الإبهام، ((**ويكون وصول الحيوان إليه غير ممكن أيضا بلا واسطة،**)) فكما لا يمكن وصول الجسم إلى الإنسان بلا واسطة كذا لا يمكن وصول الحيوان إليه بلا واسطة. وواسطة وصول الحيوان إلى الإنسان هي الفصل الذي يصير به الإنسان إنسانا، أي ما ((**يكون وصولها نفس حصول الإنسان**)) وهي الناطقية؛ فكما يتحصل الجسم بفصول الحيوان، وينقلب من بشرط الإبهام عنها إلى بشرط شيء معين بها، كذا الحيوان يتحصل بالناطقية وينقلب من بشرط الإبهام عنها إلى بشرط شيء معين بها.

ثم لا يخفى أن توسيط الناطق ـ الفصل ـ في تحصل الحيوان إنسانا يمتاز عن توسيط الحيوان في تحصل الجسم إنسانا، في أن الأول لا يسبق الإنسان ويتقدم عليه، فحصول الناطق يقارنُ حصول الإنسان، أي أن حصول الإنسان في نفس مرتبة عروض الناطقية على جنسه الحيوان، بخلافه في الثاني، فإن حصول الحيوان يسبق حصول الإنسان ويتقدم عليه.

((و)) في المحصلة ((**افهم من الوصول الحمل على**)) موضوع ((**مفروض**)). فالحمل هو وصول عقلي نفس أمري في مقام الاتصاف.

ثم يختم الشيخ فقرته هذه بقوله: ((**وهذه فصول نافعة في العلوم دقيقة في أنفسها لا يجب أن يستهان بها**)) إلا أننا قبل أن نبيّن ما أراد

من الأمور الثلاثة التي اشتملت عليها عبارته الحكيمة هذه، لابد أن نقف عند ما ذكره الشيخ في أول ما خَلُص إليه بعد كل ما تقدم من حديث عن الماهية واعتباراتها، إذ لم يجد في نفسه حرجا من الجمع بين علية الجسم للحيوان في نفسه، وعلية الحيوان للجسم في غيره، عندما قال: ((**فليكن الجسم المحمول على الإنسان علة لوجود الحيوان، وليس ذلك مانعا ـ على ما علمت ـ أن يكون الحيوان علة لوجود الجسم للإنسان**)).

وهذا غريب من الشيخ غير مقبول؛ لما فيه من خلط واضح بين علل الوجود وعلل الماهية، فكلام الشيخ هنا إنما يصح في علل الوجود المباينة لمعلولاتها الخارجة عنها، دون علل الماهية المقومة لمعلولاتها الداخلة فيها. وقد تقدم منا في مطلع هذا الفصل الفارق بين كل من علل الوجود وعلل الماهية، إذ كانت الأولى خارجة عن ماهية معلولاتها مفارقة لها بخلاف الثانية. فلك في الأولى أن تفرض حركة بلا إنسان مثلا، فالحركة أو الأينُ السيّال، وإن كانت عرضا قائما في الإنسان ـ عارضة على علتها ملازمة لها في الوجود ـ إلا أنها في التحليل العقلي من حيث هي هي خارجة عن علتها مفارقة لها في الماهية. وهذا التباين الماهوي كاف لإمكان فرض وصول المعلول إلى الموضوع قبل وصول علته، ثم ببركته وسببه توجد العلة في الموضوع.

ففرض توسط المعلول في ثبوت علته لموضوع ما في علل الوجود ممكن في التحليل العقلي، وإن لم يكن سبقُ وصوله إلى الموضوع في

الزمان ممكنا.

أما الثانية فليس لك أن تفرض للحيوان ـ مثلاً ـ في أي مرتبة من مراتب التحليل العقلي ـ مراتب الواقع ونفس الأمر ـ مرتبة ليس فيها للحيوان جسم، أي أن تفرض حيوانا بلا جسم، ففرض ذلك يعني سلب الشيء عن نفسه؛ لأن الجسم علة ماهوية للحيوان ملازمة له في ماهيته لا تفارقها في جميع مراتب نفس الأمر، فيستحيل في التحليل العقلي التفكيك بينهما؛ لاستحالة سلب الشيء عن نفسه.

وبناءا على ذلك، فإن فرض الحيوان في أي مرتبة من مراتب التحليل العقلي يقارنه فرض الجسم أيضا، لا بل يتقدم فرض الجسم عليه؛ لتقدمه في الطبع والتجوهر. فلما كان التفكيك بينهما في أي مرتبة مستحيلا، كان فرض الحيوان في أي مرتبة مقارنا لفرض الجسم، بل متأخرا عنه. وإذا كان الأمر كذلك امتنع تقدم الحيوان في الوصول إلى موضوع ما قبل الجسم. ومجرد افتراض وصول الحيوان إلى الإنسان يعني وصول الجسم إليه معه بل قبله. وهذا يعني امتناع كون الجسم علة للحيوان في نفسه، في الوقت الذي يكون الحيوان فيه علة للجسم في غيره، فإن هذا فرع الانفكاك بين العلة والمعلول، ولو في المرتبة التحليلية العقلية. ولا انفكاك بين علل الماهية ومعلولاتها، فلا تعبأ بجمع الشيخ بين علية الجسم للحيوان في نفسه وعليّة الحيوان للجسم في غيره.

وإذا أردنا توخي الدقة أكثر في بيان المحذور الذي في هذه العبارة نقول: إن الشيخ قد خلط في حديثه هذا بين اعتبارات الوجود واعتبارات

الماهية، إذ فرّق بين وجود العلة في نفسها ووجودها في غيرها. فأول هـذين الوجودين وجود مستقل قائم في نفسه بخـلاف ثانيهمـا، إذ لا اسـتقلال فيـه، بل هو وجود عرضي للعلة رابطي لها. وهذان اعتباران لوجود العلـة، لا صـلة ولا ربط لهما باعتباري بشرط لا، وبشرط الإبهام اللذين لماهيتها. فاعتبـارات الوجود وإن كانت واقعية نفس أمرية، إلا أنهـا متعلّقـة بعلـل الوجـود فقـط، والكلام هنا عن علل الماهية. فلابد أن ينصب البحث حينئـذ عـن اعتباراتهـا دون اعتبارات الوجود. فلا يعني اعتبار بشرط لا، الشـيء فـي نفسـه، كمـا لا يعني اعتبار بشرط الإبهام الشيء في غيره، بل البشرط الإبهام يعني أن يكون الشيء لغيره، وليس الشيء فـي غيـره. فهـو محمـول علـى، ولـيس محمـولا في[1]؛ ألا ترى أن حركة الإنسان عندما أوجدته في مكان ما جعلت الإنسان في ذاك المكان ولم تجعله نفس ذاك المكان، بينما الحيـوان جعـل الإنسـان جسما، فكان الجسم بشرط الإبهام للإنسان، ولم يكـن فـي الإنسـان. فاعتبـار البشرط الإبهام اعتبار الشيء لغيره، وليس في غيره.

ثم لا ينبغي الغفلة عن أن أساس المحذور هو تباين المعتَبر في اعتبـاري الماهية، وعدمه في اعتباري الوجود؛ فالشيء باعتباره بشرط لا يباين الشـيء

---

(١) إن قلت: حمل على ـ كما مر ـ هو حمل المواطاة، حمل هو هو، فهـل هـذا الحمـل يعني أن يكون الشيء لغيره، أم أن يكون الشيء هو غيره إن صح التعبير، أي أن يكون الجسم بشرط الإبهام هو الإنسان، وليس للإنسان؟

قلنا: الجسم للإنسان في ظرف الحمل وانعقاد القضية، والإنسان هو الجسـم فـي ظـرف الاتصاف.

باعتباره بشرط الإبهام. فالجسم بشرط لا يباين الجسم بشرط الإبهام؛ لأن الاعتبار العقلي مقوم له، وهو ما قلناه من أن الاعتبار مقوم للمعتَبر.

أما الشيء في نفسه، فهو عين الشيء في غيره، فالإنسان في نفسه علة للحركة، والحركة علة للإنسان في غيره، والإنسان هو هو لم يختلف باختلاف الاعتبار، فهنا الشيء واحد، إلا أنه يُلحظ تارة في نفسه وأخرى في غيره، أما هناك فالشيء بأحد الاعتبارين ماهية مباينة تماما للشيء في الاعتبار الآخر.

فالخلط بين هذه الاعتبارات ـ بأخذ اعتبارات الوجود بدل اعتبارات الماهية ـ أوقع الشيخ في المحذور؛ لأن تعدد اعتبار الوجود لا يؤدي إلى تعدد المعتبَر، إذ يبقى المعتبَر شيئا واحدا، بينما تعدد اعتبار الماهية يعني تعدد المعتبر، أي أن في البين ماهيتين متباينتين إحداهما الجسم بشرط لا، والأخرى الجسم بشرط الإبهام، فالأولى علة والثانية معلول. فقد كفى هذان الاعتباران للتميز الواقعي بين ما هو علة وما هو معلول، ولا حاجة بعد ذلك لأي لحاظ واعتبار آخر غيرهما، يتوخى منه التمييز بين الجسم العلة والجسم المعلول.

فإن قيل بعد هذا البيان: لم يصرح الشيخ باعتباري الوجود هذين ليُقال عليه كل هذا الكلام.

قلنا: لا حاجة لأن ينص عليهما، فالعبارة واضحة فيهما، إذ لا يكون الجسم علة للحيوان، والحيوان علة لوجود الجسم للإنسان إلا إذا لوحظ بهذين الاعتبارين. وقد تقدم ذلك في مثال النار والاشتعال من علل الوجود،

عند الحديث عما هو الحق في الحد الأوسط في البرهان[1]، وهو ما قصده الشيخ إذ قال: ((**على ما علمت**)).

ثم إن الشيخ لو كان ناظرا إلى اعتبارات الماهية لكان الجسم المحمول هو الجسم بشرط الإبهام، والجسم بهذا الاعتبار ليس علة للحيوان، بل معلولا كما تقدم، فكيف يجعلها علة له؟!

وتأويل عبارة الشيخ هذه بما ينسجم مع اعتباري الماهية ـ على أن يكون قاصدا لهما ـ بعيد جدا.

ثم إن الشيخ وصف الأبحاث التي وردت في سياق الرد على الإشكال المتقدم بثلاثة أمور، وهي:

**أولا**: ((**فصول نافعة في العلوم**))؛ وذلك لأنها أبحاث تتعلق بالوضع والحمل، وتبيّن جانبا من أحكام القضية. والقضية ليست إلا المسألة التي قوام العلم، إذ كل علم عبارة عن مجموع مسائله. فأحكام القضية سارية في جميع العلوم، وبيانها في بحث الوضع والحمل ينفع في كل ما اشتمل عليها؛ لذلك كان نفع هذه الفصول عامّا لا يختص بعلم دون علم. وما ينبّه لذلك كون بحث الوضع والحمل بحثا صوريا وليس ماديا، ليكون خاصا بالعلم الذي يبحث المادة التي تُبحث فيه، لا بل البحث فيه عن كيفية وضع الموضوع والمحمول بغض النظر عن مادة كل منهما. فهذه الكيفية لوضع كل من جزئي القضية تختلف باختلاف اعتبارات الماهية، وهو ما قلناه: من

(١) عند مناقشة أرسطو وابن رشد.

أن الاختلاف في أحكام القضية مترتب على الاختلاف في اعتبار الماهية.

**ثانيا: ((دقيقة في أنفسها))**؛ وذلك لأنها ترجع إلى تحليلات واعتبارات عقلية دقيقة يقع الذهن في حيرة منها، إذ كيف يمكن للجسم أن يكون علة ومعلولا لشيء واحد، مع أننا لا نفهم منه إلا معنى واحدا، هو أنه جوهر ممتد في الأبعاد الثلاثة. فتوارد التحليلات والاعتبارات العقلية النفس أمرية على الجسم جعله من علة إلى معلول وبالعكس.

ودقّة هذه التحليلات وبُعد مأخذها يتأكدان عندما لم تكن خارجية، ولم يكن لها ما بإزاء في الخارج، فهي ليست كالأمور الحسية والخيالية، وكذا ليست كالماهيات المعقولة الأولية.

**ثالثا: ((لا يستهان بها))**؛ وذلك لأن الجهل بالحيثيات والاعتبارات العقلية أو إهمالها يؤديان إلى الخلل في القضايا، بل وحتى في اقتناص الحدود، ويتبعهما الخلل في البراهين.

وكذا لا ينبغي الاستهانة بها وإهمالها؛ لما لها من ربط وصلة بكيفية إصلاح الجهاز المعرفي والتفكيري لدى الإنسان، وضمان سلامته. فهذا الجهاز أو الآلة التي يُنظر بها إلى الواقع أولى بالإصلاح من الواقع نفسه؛ إذ لا يمكن ضمان سلامة الواقع ما لم تكن آلة الوصول إليه سليمة، لأن الخلل فيما نرى الواقع به يعني الخلل في كل ما نراه[1].

(١) فحري بنا أن نؤمّن سلامة وإحكام آلتنا المعرفية والتفكيرية قبل الخوض في مثل أصالة الماهية واعتبارتيها، وقدم العالم وحدوثه، وغيرها الكثير من المسائل الفلسفية.

الأمر الذي ندعو إليه وننادي به دائما: سلامة التفكير أولى من سلامة الفكر، بل لا معنى لإصلاح الفكر وسلامته ما لم يكن التفكير صالحا سليما.

ثم لا يخفى ما يؤدي إليه إهمال آلة التفكير من الانجرار إلى تركها والتخلي عنها، وهو ما حصل مع الأسف عند أتباع سائر المدارس المعرفية، ابتداءا بالمتكلمين ومرورا بالأخباريين والصوفيين، ووصولا إلى الماديين. فإهمال العقل عند هؤلاء أدى بهم إلى تركه والتخلي عنه.

وإذا كان مبررهم في تركه فقدانه أهلية الاعتماد عليه، فالحق قد أصابوا، إلا أن هشاشته واختلال موازينه التي أفقدته الأهلية كانت نتيجة إهمالهم له، فلم يشيّدوا أركانه ولم يُحكِموا بنيانه، ما جعله جهازا مختلا غير منضبط، ولا متزن، لا يمكن حقا الاعتماد عليه.

إن إهمال العقل وعدم التوجه إليه سيبعده عن العصمة والإحكام، الأمر الذي يعني في أخر المطاف الإخلال بما ينبغي أن يُبنى عليه من رؤيا كونية ومنظومة فكرية.

ثم إن بداهة توقف سلامة المدرَك على سلامة المدرِك لم تخف على أرباب المدارس المعرفية كافة فيما استبدلوا به العقل ظلما، وعدّوه مدركا وآلة لكشف الواقع ونفس الأمر كشفا يقينيا بالمعنى الأخص. فما برح الأخباري يهذّب أدوات الاستظهار العرفي، ويشيّد مبانيها وقواعدها؛ لأن مراد كلٍّ من الباري تعالى والمعصوم عليه السلام لا يتسنى دركه والوصول إليه لمن لا يملك ذوقا صناعيا خاصا، وخبرة نافذة في علوم اللغة وفنون الدراية والرجال، وكذا نرى الصوفيين معنيّين بصقل قلوبهم وتصفيتها لتكون ـ كما يدّعون ـ مرآة الحق والحقيقة، وها هم الماديون لا يألون جهدا في بذل كل ما بوسعهم لتوفير جميع شرائط التجربة وقوانينها. فهؤلاء وغيرهم وإن أصابوا في توقف سلامة المدرَك على سلامة المدرِك، إلا أن العجب في تركهم ما تتوقف جميع هذه المدرِكات عليه .

قال الشيخ: ((**وقس على هذا حال الفصل الذي هو لجنس الإنسان في وجوده للإنسان، فإنه كجنس الحيوان أيضا في أنه جزء من الحيوان يوجد أولا للحيوان، وبالحيوان للإنسان. واعرف هذا بالبيانات التي قُدِّمت، فإنك إن حاولت عرفانه من البيان الأخير، تخيل عندك أن ذلك مختص بالجنس، ولا يقال للفصل، وليس كذلك. ولكن في تفهم كيفية الحال فيه صعوبة ربما سهلت عليك إن تأنيت للاعتبار، وربما عسرت، وطبيعتها غير مطردة. فإذا أردت أن تعتبر ذلك فتذكر حال الفرق بين الفصل والنوع، وتذكر ما بيّناه من أن طبيعة كل فصل، وإن كانت في الوجود مساوية لنوع واحد، فهي صالحة لأن تقال على أنواع كثيرة.**

**فإذا تذكرت هذا وأحسنت الاعتبار، وجدت طبيعة فصل الجنس يستحيل حملها على الإنسان، ولم يحمل عليه الحيوان حال ما لم يحمل عليه الحيوان. فقد بان لنا أن الجنس الأقرب إذا نُسب إلى النوع بالفعل، ونُسب الجنس الذي يليه إلى ذلك النوع بالفعل، أو نسب فصله إلى ذلك النوع بالفعل، لم تكن نسبة جنس الجنس وفصل الجنس قبل نسبة الجنس، وأن ذلك ليس كما يأخذ الآخذ طبيعة الجنس والفصل بذاتهما غير منسوبة إلى شيء بعينه، حتى يكون ما هو أعم مما يجوز أن يوجد وإن لم يوجد ما هو أخص. وفرق بين أن**

**يكون قبل في الوجود مطلقا، وأن يكون قبل في الوجود لشيء.**

**فقد اتضح من ذلك أن الشبهة منحلة. وهذا يتبيّن بيانا أوضح إذا نحن تأملنا الأمور البسيطة، فإنه لا يجوز أن يوجد معنى اللون لشيء ثم توجد له البياضية، بل الموجود الأول له هو البياضية، وإذا وُجِد الشيء بياضا أو سوادا تبعه وجود أن للشيء لونا، وإن كان اللون أعم من البياض وقد يوجد حيث لا يوجد البياض، لكنه لا يوجد لجزئيات البياض، إلا لأنه موجود للبياض، إذ كان معنى فصل الجنس وجنسه يوجدان للجنس، وإن لم يُوجَدا لنوعه المعين، ولا يُوجَدان للنوع إلا وقد وُجِدا للجنس. فهما إذاً لمعنى الجنس قبلهما لمعنى النوع.**

**فظاهر بيِّن أن وجودهما للجنس بذاته، ووجودهما للنوع بالجنس. فإذاً الجنس سبب في وجودهما للنوع؛ لأن كل ما هو بذاته فهو سبب لما ليس بذاته.**

**وكذلك حال ما تحت النوع مع النوع)).**

لقد ذكرنا في طي الأبحاث السابقة أن توسيط الجنس في ثبوت فصله لنوعه لا يختلف عن توسيطه في ثبوت جنسهِ لنوعه. وها هو الشيخ يصرح بذلك هنا، إذ لم يتقدم منه بيان كيفية توسيط الجنس بين فصله والنوع الذي تحته، بعد أن كان الإشكال واردا على هذه الصورة من التوسيط أيضا. فكما أن الجسم جزء الحيوان، كذا الحساس جزؤه أيضا، فكيف يتوسط الكل

بين الجزء وغيره، رغم تقدم الجزء عليه. فحال الحساس، الذي هو فصل ((**لجنس الإنسان**))، في وجوده للإنسان، حال الجسم ـ الذي هو جنس للحيوان ـ في وجوده له.

وما تم بيانه فيما تقدم من فرق بين اعتباري بشرط لا وبشرط الإبهام في الجنس يجري في الفصل بتمامه.

إلا أنك للوهلة الأولى لن تجد حال الجنس هذا في اعتباره بشرط الإبهام في الفصل، ((**فإنك إن حاولت عرفانه**)) وفهمه ((**في البيان الأخير**)) ـ وهو قول الشيخ: ((والحيوان إذ وصل إلى شيء تضمّن ذلك الوصول وصول ما فوق الحيوان)) ـ ((**تُخيّل عندك أن ذلك**)) الاعتبار الذي يؤدّي إلى الحمل على النوع ((**مختص بالجنس ولا يقال للفصل**))، فبيان الشيخ المذكور لا يساعد على فهم حال الفصل من حال الجنس، بل يوهم أن ما يجري في الجنس لا يجري في الفصل.

ومنشأ هذا الوهم وسره يكمن في سببين:

**أولهما**: أن الفصل هو من يخصص الجنس ويعيّنُه، وإذا كان يعيّن المبهم فكيف يكون مبهما بأخذه واعتباره بشرط الإبهام.

**ثانيهما**: ما أنف ذكره من أن الفصل مساو للنوع ليس أعم منه، والذي يكون فوق هو الأعم لا المساوي، فكيف إن لم يكن فوقه يصل به إلى ما دونه، أي كيف في مثل الحساس الذي يساوي نوعه ـ وهو الحيوان ـ وليس فوقه أن يتضمن وصول الحيوان إلى شيء وصوله إلى ذلك الشيء؟!

((و)) الأمر ((**ليس كذلك**)) لفساد سببي الوهم هذين:

أما الأول؛ فلأن كلا من جنس الجنس وفصل الجنس إذا لوحظا باعتبارهما بشرط الإبهام كانا مبهمين. فكما أن الجنس حينئذ يمكن أن يُخصَّص ويُعيَّن بما يلحق به من معان، كذا الفصل يمكن أن يُخصَّص ويُعيَّن بما يلحق هو من معاني؛ لما مر من أنه شيء له حس أو نطق أو...

والأمر في ذلك يرجع إلى مصداق الفصل. والشيئية أعم المعاني والمفاهيم كما لا يخفى، فكما أن الجنس مبهم، الفصل مبهم مثله، إن لم يكن أوسع إبهاما منه.

ولعل سبب توهم عدم إبهام الفصل ما هو مرتكز في الأذهان من أن الفصل فقط يعيّن المبهم ويخصّصه؛ وذلك لأنه أخص من الجنس، وغالبا ما يطلق المعيّن والمخصّص على الأخص، بل دائما.

وصفوة القول: أن الإبهام ليس في الجنس فقط، بل وفي الفصل أيضا. فكل منهما مبهم، إلا أن في البين فرقا بين الإبهامين: فإبهام الجنس معاكس لإبهام الفصل، أي أن الجنس مبهم من أسفل أما الفصل فإبهامه من أعلى؛ وذلك لأن الجنس ذاتٌ ذاتُ خصوصية مبهمة، أما الفصل فهو خصوصية لذات مبهمة.

ولا يخفى أن الجنس هو أصل الذات لا الفصل، فذات الشيء وماهيته هي ما يقع في جواب (ما هو). والواقع في جواب (ما هو) الجنس والنوع اتفاقا، بخلاف الفصل، فإنه واقع في جواب (أي شيءهو)، فلا يكون ماهية.

وما هو شائع ومنقول عن ملا صدرا وغيره[1] من أن (حقيقة الشيء بفصله) ليس بصحيح؛ وذلك لأن حقيقة الشيء بصورته لا بفصله. كما أنها ليست بمادته أيضا؛ وذلك لأن الصورة هي (ما به الشيء هو هو بالفعل)، أما المادة فهي (ما به الشيء هو هو بالقوة)، وحقيقة الشيء في فعليته، لا في قوته؛ لأن الفعل يساوق الوجود.

ثم لا تنس ما ذكرناه سابقا؛ من أن الصورة نفسها عبارة عن جنس وفصل، فما يُقال من انتزاع الجنس من المادة، والفصل من الصورة، إنما يكون في المركبات الخارجية التي تُحدُّ حدودا تلفيقية، دون البسائط الخارجية التي تُحدُّ حدودا حقيقية ـ فإن الحد لها أولا وبالذات، وللمركبات ثانيا وبالتبع ـ فلا ينتزع فيها الفصل من الصورة، والجنس من المادة؛ لأن الصورة في الخارج جنس وفصل في الذهن، بل الجنس والفصل لها أولا وبالذات. والحاصل أن حقيقة الشيء بصورته لا بفصله[2].

---

(١) «المبدأ والمعاد» لصدر المتألهين الشيرازي / ص٣٨٣.

(٢) إن قلت: لم يتضح وجه المناسبة في تعقيبك هذا، إذ قلت: «ولا يخفى ...»، فبعد أن ذكرت أن الأصل هو الجنس لا الفصل، ذكرت أن الشائع والمنقول عن ملا صدرا أن (حقيقة الشيء بفصله) ليس بصحيح، فإلى هنا يفهم منك أن حقيقة الشيء بجنسه لا بفصله، لأن الأصل في الذات الجنس وليس الفصل، وما يقال من أن الفصل حقيقة الشيء ليس بصحيح. ولكنك بعد ذلك تثبت أن حقيقة الشيء بصورته. وهل صورة الشيء جنسه؟! لا بل تنفي أن تكون حقيقة الشيء بمادته، فإن الجنس إن كان بإزاء

نعم لما كان الفصل هو المعنى الذاتي المميّز للشيء ـ وحقيقة الشيء إنما تكون بما يميّزه لا بما يشاركه ـ كان هو الفيصل في تحديد الحقيقة، وإن لم يكن لوحده حقيقة الشيء، بعد أن كان الجنس الواقع في جواب (ما هو) أصل الذات وحقيقتها، وأما الثاني فليس ببعيد بيان فساده، وهو ما سيعود الشيخ ليذكّر به في الآتي من بيان.

فالانصاف أن حال اعتبار الفصل بشرط الإبهام، وإن كان كحال اعتبار

---

شيء فهو بإزاء المادة لا الصورة. ثم تترقى في استبعاد كل من الجنس والفصل عن حقيقة الشيء بعدم كونهما منتزعين من المادة والصورة.

ثم إنك قلت: «الجنس ماهية والفصل ليس بماهية، والجنس يساوق الماهية لا بشرط»، مع أن الصورة التي أثبتَّ أنها حقيقة الشيء بإزاء الفصل أولا وبشرط الإبهام ثانيا.

بل ما زادني حيرة في مرادك ما سيأتي منك من استدراك: «وإن لم يكن لوحده حقيقة الشيء بعد أن كان الجنس الواقع في جواب (ما هو) أصل الذات وحقيقتها»، فقد جعلت الجنس حقيقة الشيء، ولكن بمعية الفصل، إذ لا تكون الحقيقة ما لم يتميّز الشيء، فماذا عن الصورة؟

وفي رد كل هذه التساؤلات نقول: اعلم أنه في مقام التصور الذهني أن الجنس يمثل حقيقة الذات للأنواع المشتركة حيث يقع في جواب ما هي الأنواع في ذاتها، والفصل ليس إلا مفهوم بسيط يعيّن الذات ويميّزها عن غيرها من الأنواع، والنوع يمثل حقيقة الذات في الأفراد الكثيرة، ويقع في جواب ما هو الفرد في ذاته. أما في مقام الخارج فالصورة تمثل حقيقة الشيء في نفسه وفعليته، والمادة لا تمثل إلا ما هو الشيء بالقوة، وكل من المادة والصورة ـ كبسائط خارجية ـ مركبة من جنس وفصل في التصور، لهما نفس الأحكام المذكورة، فافهم ذلك وتحرّى الدقة تهتدي للصواب.

الجنس بشرط الإبهام، ((**ولكن في تفهّم كيفية الحال فيه صعوبة**)) ولّدها السببان المذكوران، إلا أنه ((**ربما سهلت عليك**)) هذه الكيفية ((**إن تأنيت للاعتبار**))، ففي الظاهر قد تجد فرقا بين الجنس والفصل في اعتبار بشرط الإبهام، إلا أن التحقيق والتدقيق يظهران لك عدم الفرق بينهما، ((**وربما**)) إن لم تتأنَّ ((**عسُرت**)) عليك كيفية الحال فيه.

((**و**)) الحاصل في هذه المسألة أن ((**طبيعتها غير مطّردة**))، فليس الجنس والفصل على حد سواء في فهم اعتبار بشرط الإبهام فيهما، بل مع كون الحال فيهما واحدا، إلا أن فهمه في الفصل أشد صعوبة من فهمه وإدراكه في الجنس؛ للسببين المذكورين. وبيّنا فساد الأول منهما، أما فساد الثاني ((**فإذا أردت أن تعتبر**)) وتفهم فساد ((**ذلك**)) السبب جيدا ((**فتذكّر حال الفرق بين الفصل والنوع**))، كالحساس والحيوان أو الناطق والإنسان، ((**وتذكّر ما بيّناه**)) سابقا ((**من أن طبيعة كل فصل وإن كانت في الوجود**)) والمصداق ((**مساوية لنوع واحد**))، كما نرى التساوي في الخارج بين الحساس والحيوان، وكذا التساوي بين الناطق والإنسان، ((**فهي صالحة**)) في النظرة البدوية الأولية ((**لأن تقال على أنواع كثيرة**))؛ لأن العقل لا ينقبض عن وجود حساس ليس بحيوان، وناطق ليس بإنسان؛ إذ لا ضرورة في أن يكون الحساس جسماناميا متحركا بالإرادة، بل لا ضرورة في أن يكون من الأصل جوهرا، كما لا ضرورة في أن يكون عرضا، فقد يكون نفسا وقد يكون عقلا، كما لا يرى العقل

ضرورة في أن يكون الناطق والمفكر جسماناميا حساسا متحركا بالإرادة، فقد يكون شيئا آخر من الجواهر، وقد يكون عرضا من الأعراض، بل قد يكون مجردا، كما احتُمِل في سابقه. فلا وجود لأي تلازم عقلي بين الفصل والنوع، وإن كان هناك تلازم بينهما فهو تلازم استقرائي ناتج عن تكرر مشاهدة انحصار الفصل في نوع واحد في الخارج.

((**فإذا تذكّرت هذا، وأحسنت الاعتبار، وجدت طبيعة فصل الجنس**)) وهي الحساس ((**يستحيل حملها على الإنسان، ولم يُحمل عليه الحيوان**))؛ لأن الإنسان ليس حساسا مهملا، وإنما هو حساس معين، حساس له جسم ونمو وتغذية وحركة، والمعيِّن له بكلمة واحدة (حساس حيواني)، لذلك تبقى استحالة حمل الحساس عليه ((**حالَما لم يحمل عليه الحيوان**))؛ فالحيوان يجب أن يتقدم على الحساس إذا أُخِذ الحساس بشرط الإبهام، بخلاف ما لو أُخِذ بشرط لا.

وأخيرا يصل الشيخ إلى الزبدة في رد الإشكال، وهي: أن جنس الجنس، وفصل الجنس، إذا اعتُبرا بشرط الإبهام، لم تكن نسبة كل منهما إلى النوع ((**قبل نسبة الجنس**)) بل القبلية للجنس، ((**وأن ذلك ليس كما يأخذ الآخذ طبيعة الجنس والفصل**)) بشرط لا، أي ((**بذاتهما غير منسوبة**)) طبيعة كل منهما ((**إلى شيء بعينه حتى يكون ما هو أعم**)) ـ جنس الجنس كان أم فصل الجنس بالاعتبار المذكور ـ ((**مما يجوز أن يوجد وإن لم يوجد ما هو أخص**)) أي الجنس، فالقبلية هنا ليست للجنس بل

لجنسه أو فصله.

أما قول الشيخ: ((**وفرق بين أن يكون قبل في الوجود مطلقا، وقبل في الوجود لشيء**))، فهو ما ذكره سابقا، من الجمع بين علية الجسم أو الحساس للحيوان في نفسه، وعلية الحيوان لهما في غيرهما، وقد بيّنّا نظرنا به فلا حاجة لتكراره.

((**فقد اتضح من ذلك**)) الاختلاف الحاصل في الاعتبار واللحاظ العقلي ((**أن الشبهة منحلّة**)).

ثم يختم الشيخ عبارته هذه ببيان زبدة الرد في البسائط دون المركبات، فإن بيان الرد فيها أوضح وأفضل، وذلك لما ذكره سابقا،حيث قال:((وهذا إنما يشكل فيما ذاته مركب، وأما فيما ذاته بسيط فعسى أن العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات ـ على النحو الذي ذكرناه قبل هذا الفصل ـ في نفسه. وأما في الوجود فلا يكون منه شيء متميز هو جنس، وشيء هو مادة))، فإنه عنى بذلك عدم إمكان اعتبار البسائط بشرط لا. وعدم الاعتبار المذكور لعدم المعتبر؛ إذ لا مادة لها لتؤخذ بهذا الاعتبار، ومعه لا وجود للجزء والكل في البسائط ليقع المحذور. نعم للعقل أن يفرض هذا الاعتبار وإن لم يكن له ما بإزاء في الخارج.

وقد مثّل الشيخ لذلك بتوسط البياض في ثبوت اللون للجزيئات التي تحت البياض، كالقرطاس والثلج والعاج وغيرها، فلا يمكن أن يوجد اللون للقرطاس قبل أن يوجد البياض له، بل لابد أن يوجد البياض أولا ثم اللون

ثانيا، وحينئذ نقول:

(القرطاس ذو بياض وكل ما كان كذلك كان ذا لون فالقرطاس ذو لون). أما أن يُدّعى وجود اللون للقرطاس مباشرة دون أسبقية وجود البياض له فليس بصحيح؛ إذ ليس للقرطاس مطلق اللون ليثبت له دون توسط شيء، بل خصوص اللون المفرق للبصر. فلولا مفرقية البصر لما وجد اللون للقرطاس، وكما تعرض مفرقية البصر اللون فتجعله أبيض تعرض قابضية البصر اللون فتجعله أسود.

والمهم في هذا المثال وضوح انحلال الشبهة في البسيط لعدم وجود اعتبار بشرط لا في البين، وهو ما ألمح إليه الشيخ في قوله: ((**وإن كان اللون أعم من البياض**)) فهو مع كونه أعم، إلا أنه لا يؤخذ بشرط لا ليصبح بعد ذلك جزءا للبياض، ومن ثمَّ يوجد لجزيئات البياض، وإن لم يوجد لها البياض.

وبعبارة أخرى: أن يوجد لها قبل أن يوجد البياض، ضرورة تقدم الجزء على الكل، بخلاف ما مرفي سابقه؛ فإن أخذ طبيعة الجنس والفصل بشرط لا يجعل ((**ما هو أعم مما يجوز أن يوجد، وإن لم يوجد ما هو أخص**))؛ لأن أخذ الأعم في المركبات بهذا الاعتبار يجعله جزءا للأخص، والجزء متقدم على الكل.

وعلى أية حال، فإن الأعم باعتبار بشرط الإبهام ـ أمكن فيه الاعتبار الآخر كما في المركبات أم لم يمكن ـ فصل جنس كان أم جنس جنس، فإنه يوجد

للجنس وإن لم يوجد لنوعه المعين، ولا يوجد للنوع إلا وقد وجد للجنس.

فالحساس والجسم يوجدان للحيوان وإن لم يوجدا للإنسان، وذلك فيما لو وجدا للفرس مثلا، إلا أنهما إن وجدا للإنسان فلابد أن يكونا قد وُجدا للحيوان. ومعنى هذا أن وجودهما للحيوان متقدم على وجودهما للإنسان، إن وُجدا له. وبعبارة أخرى: لابد أن يتقدم الحيوان في وجوده للإنسان على وجودهما له، وما ذلك إلا لأن كلا من وجودهما للحيوان ووجود الحيوان لأنواعه التي تحته بالذات دون أي واسطة، ووجودهما لأنواع الحيوان بالغير حينئذ. فالحيوان سبب وجودهما لما تحته من أنواع؛ ((**لأن كل ما هو بذاته**)) موجود للأنواع، ((**فهو سبب لما ليس**)) موجودا ((**بذاته**)) لها بل بغيره، والسبب متقدم على المسبب.

ثم من مثال الشيخ الأخير في الأمور البسيطة يُعلم أن ما قيل في جنس الجنس وفصله، يأتي في جنس النوع وفصله، إن أريد توسيط النوع في حملهما على أفراده وجزيئاته.

فالناطقية والحيوانية يوجدان للإنسان وإن لم يوجدا لزيد، وذلك فيما لو وجدا لعمرو مثلا، إلا أنهما إن وجدا لزيد فلابد أن يكونا قد وجدا للإنسان، إلى آخر ما هنالك من تفاصيل.

قال الشيخ: ((**فإن قال قائل: إنا إذا قلنا: إن (كل ج حساس، وكل حساس حيوان)، فأنتجنا أن (كل ج حيوان)، لم يمكن أن يزول هذا العلم ألبتة، ولم يمكنّا ألا نصدق بأنه لا يمكن ألا يكون كل ج حيوانا.**

فالجواب: أن الأمر ليس هكذا، بل الحيوان وإن لزم وجود الحساس، فليس بيّنا أن (كل حساس حيوان) بيانا يقينيا، بل بيانا وجوديا، أو هو بيان ما ببيان برهاني؛ وذلك لأن معنى قولك: «حساس» هو أنه شيء ذو حس، من غير زيادة شرط. فليس يلزمضرورة أن يكون ذلك الشيء من جهة أنه ذو حس، هو ذو اغتذاء ونمو وحركة مكانية، لا بأن تكون هذه المعاني مضمنة في الحساس تضمينا بالفعل، ولا بأن يكون العقل يوجب في أول الأمر أن يكون كل حساس يلزمه هذه المعاني كلها بذاتها، وجملة هذه المعاني معنى الحيوان.

فإذاً كون الحساس حيوانا بلا بيان آخر، أمر ليس يتعين بالوجوب إلا بوسط، بل هو أمر لا يمنع العقل في أول وهلة أن يكون شجرا أو يكون جسما له حس، وليس له سائر المعاني التي بها تكون الحياة. فإذاً توسيط الحساس وحده لا يوجب اليقين المدّعى. إلا أن يؤخذ الحساس من جهة يكون علة للحيوان لا فصلا، ثم يتمم سائر المعاني التي يصير بها علة موجبة للحياة على ما نوضح في باب العلل، من كيفية أخذ العلل حدودا وسطى. فحينئذ لا يكون الحساس الفصل حدا أوسط، ولا أيضا الحساس وحده. وأما إذا كان الحيوان هو الحد الأوسط، والحساس مضمن فيه، ليس لازما خارجا عنه، وجب اليقين بالحساس لا محالة، ولم

**يمكن أن يتغير. وأنت تزداد تحقيقا لهذا مما سلف)).**

إن آخر ما وصلنا إليه في الفقرة السابقة هو سببية الجنس في ثبوت فصله وجنسه لما تحته من أنواع، وها هو الشيخ هنا يورد شبهة على هذه السببية[1]، حاصلها: أننا إذا وسّطنا الحساس في مثل (كل ج حساس وكل حساس حيوان) سنصل إلى نتيجة يقينية مطابقة للواقع لا يمكن أن يتزلزل العلم بها هي (كل ج حيوان)، إذ من الواضح أنه لا يمكن ألا يكون كل ج حيوانا طالما أنه حساس.

فما ادّعي من سببية الجنس في وجود فصله وجنسه[2] لما تحته من أنواع، مردود بهذا المورد وأمثاله؛ لأن فصل الجنس كان سببا في وجود الجنس للنوع الذي تحته، ولم يكن الجنس سببا في وجود فصله لنوعه.

ولايخفى أن هذه الشبهة قد مرت بنا عند الحديث عن برهاني الإن واللم، إذ كان مثالها آنذاك (الإنسان ناطق والناطق ضاحك فالإنسان ضاحك)، فقلنا: إن هذا البرهان لمي لا يشوبه شيء، إلا أننا إذا عكسنا وقلنا: (الإنسان ضاحك والضاحك ناطق فالإنسان ناطق) على أن البرهان إنّي ـ وهو كذلك ـ كان ما قلناه فاسدا في صغراه وكبراه.

---

(١) على خصوص سببية الجنس في ثبوت فصله لما تحت الجنس من أنواع.

(٢) لا يخفى أنه لم يؤت بمورد يشكل فيه على سببية الجنس في وجود جنسه لما تحته من أنواع، فالإشكال خاص بسببية الجنس في وجود فصله؛ لأن فصل الجنس يوهم التساوي مع جنسه مع كونه أعم مفهوما بحسب الاعتبار، على خلاف جنس الجنس الذي لايشك في أعميته من الجنس الذي تحته.

وقد ناقشنا برهان الإن هذا في كلا مقدمتيه، فتساءلنا عن منشأ العلم بالصغرى (الإنسان ضاحك)، ولم يكن في البين إلا احتمالان هما الحس أو الاستقراء. والحس لا يفيد اليقين فيما لم يُحس، كما أن غاية ما يفيد الاستقراء الظن.

ولكن الشيخ جعل الأصغر فيما نحن فيه صوريا، ولا أخالك تجهل سر ذلك؛ إذ إن الشبهة محل الكلام لا تتوقف على نوع معين يريد المستشكل أن يثبت سببية فصل الجنس في ثبوت الجنس لهذا النوع، فلا دور لذلك في قيام الشبهة، بل يكفي فيها الأوسط والأكبر.

فلما كانت الشبهة ناظرة إلى الكبرى فقط، انحصرت مناقشة الشيخ لهذا البرهان فيها؛ إذ لا يقين بالمعنى الأخص متعلق بالنتيجة، لعدم يقينية الكبرى وبرهانيتها؛ فما ادّعي من استحالة ((**ألا يكون كل ج حيوانا**)) ليس بصحيح؛ وذلك لأن وجود ((**الحيوان وإن لزم وجود الحساس**)) في الخارج ((**فليس بيّنا**)) من هذا اللزوم الوجودي الخارجي ((**أن كل حساس حيوان بيانا**)) برهانيا ((**يقينيا، بل بيانا**)) استقرائيا ((**وجوديا، أو هو بيان**)) وجودي كان أو غير وجودي، المهم أنه ((**ما ببيان برهاني**))، أي ليس ببيان برهاني ـ فـ(ما) في عبارة الشيخ هذه قُصد بها (ليس) ـ ((**وذلك لأن معنى قولك: «حساس» هو أنه شيء ذو حس من غير زيادة شرط**)) التغذي والنمو والحركة ((**فليس يلزم ضرورة أن يكون ذلك الشيء، من جهة أنه ذو حس، هو ذو اغتذاء ونمو وحركة مكانية**))، لأن الشيء ـ كما تكرر في غير موضع من هذا الفصل ـ أعم

المفاهيم، ولا موجب في البين لضرورة كون الحساس مغتذيا وناميا ومتحركا، ((**لا بأن تكون هذه المعاني مضمنة في الحساس تضمينا بالفعل**))، حتى يوجب هذا التضمين الفعلي ضرورة كون الحساس حيوانا[1] ((**ولا بأن يكون العقل يوجب في أول الأمر**)) ـ دون أخذ الوجود الخارجي في الحسبان ـ ((**أن يكون كل حساس يلزمه هذه المعاني بذاتها**))، فإن دلّ الحساس على هذه المعاني دلالة التزامية، فما هذا التلازم بينه وبينها إلا تلازم وجودي خارجي ناتج عن استقراء الحيوان في الخارج، وليس تلازما عقليا، أي أنه تلازم عرضي، وليس تلازما ذاتيا. ((**و**)) لا يخفى أن ((**جملة هذه المعاني**)) الحساس والتغذي والنمو والتحرك هي((**معنى الحيوان**)). فالحاصل أن ما يمكن أن يوجب ضرورة كون الحساس حيوانا، أحد أمرين: الأول: هو أن يتضمن الحساسُ الحيوانَ بالفعل، والثاني: هو أن يكون بين الحساس والحيوان تلازما ذاتيا بحكم العقل الأولي. وكلا هذين الأمرين منتف.

((**فإذاً كون الحساس حيوانا بلا بيان آخر أمر**)) غير بيّن؛ لأنه ليس

---

(١) بل العكس هو الصحيح، أي أن الحيوان هو الذي يتضمن الحساس بالفعل. ألا ترى أنك إن تصورت الحيوان تصورت الحساس معه، وما ذلك إلا لأن الحساس من المعاني التي يتضمنها الحيوان، فـ (كل حيوان حساس) ضرورية بيّنة، لدلالة الحيوان على الحساس دلالة تضمنية، بخلاف (كل حساس حيوان)، وهي كبرى البرهان محل الكلام، فليست ضرورية بيّنة من جهة وجود دلالة تضمنية.

ضروريا، أي أنه ((**ليس يتعيّن بالوجوب**)) ويصبح يقينيا ((**إلا بوسط**)) وبيان. فإن لم تكن كبرى القياس الآنف الذكر بيّنة لم يكن القياس المشتمل عليها برهانا، وإن لم يكن القياس برهانا لم يكن توسيط الحساس مما ((**يوجب اليقين**)) بالمعنى الأخص ((**المدعى**)) تعلقه بالنتيجة؛ لفقدانه ركن الثبات، فإنه قابل للتزلزل؛ وذلك لأنه لم يحصل بأسبابه الذاتية، كما اتضح في الكبرى.

((**وأما إذا كان الحيوان هو الحد الأوسط**))، أي كان الجنس هو السبب في وجود الفصل للنوع، ((**والحساس**)) ـ كما ذكرنا ـ ((**مضمن فيه ليس لازما خارجا عنه، وجب اليقين بالحساس لا محالة، ولم يمكن أن يتغير**)) ويتزلزل. ((**وأنت تزداد تحقيقا لهذا مما سلف**)) في جنس الجنس، فما قيل هناك يقال في فصل الجنس.

وصفوة القول: بطلان سببية الفصل في وجود الجنس لما تحته من أنواع، بخلاف سببية الجنس في وجود فصله، فلا يشوبها أي إشكال.

((**إلا**)) أن الشيخ يستدرك ويستثني من مثال الحساس المذكور ما لو كان الحساس علة صورية. فالحساس وكل ما كان مثله من معان ذاتية لا يمكن توسيطها في ثبوت الجنس لنوعه إن كانت فصولا، بخلاف ما لو كانت عللا صورية. فإن أخذ الحساس فصلا يمنع من توسيطه، أما ((**أن يؤخذ الحساس من جهة يكون علة للحيوان، لا فصلا**)) فإن توسيطه حينئذ ممكن.

وهنا أوضح الشيخ أنه مع ذلك لا يؤخذ لوحده، بل لابد أن ينضم إليه كل المعاني التي تشكل معه العلة التامة للحيوان، فسيأتي في بحث كيفية أخذ العلل حدودا وسطى، أن المقصود من كون الأوسط في برهان اللم علة للنتيجة أنه علة تامة لها، أي علة موجبة لها، لا جزء علة وعلة ناقصة، فجزء العلة لا يوجب المعلول. وهذا يعني عدم كفاية أخذ الحساس فيما نحن فيه بشرط لا، فكما لا يمكن توسيطه باعتباره بشرط الإبهام،كذا لا يمكن توسيطه باعتباره بشرط لا، بل لابد من أخذه حينئذ باعتباره بشرط شيء معين، وهو قول الشيخ: ((**ثم يتمم**)) الحساس ((**سائر المعاني التي يصير بها علة موجبة للحياة**))، وهي التغذي والنمو والتحرك، فبها يصبح علة تامة للحيوان.

بهذا يتم الفصل العاشر من فصول المقالة الأولى. ونودُّ قبل الدخول في الفصل الحادي عشر أن نختم بإشكال يرد على هذا الفصل، فلعله انقدح في ذهنك ما حاصله: إنه قد تقدم من الشيخ عند بيان مسلكي البرهان أن الذاتيات لا تُطلب، فكيف والحال هذه يأتي هنا بفصل كهذا محوره برهان تطلب فيه الذاتيات؟!

ألا ترى أن كلا من (الإنسان حيوان والحيوان جسم فالإنسان جسم)، وكذا (الإنسان حيوان والحيوان حساس فالإنسان حساس) يطلب فيه الذاتي المقوم. فمن الواضح أن الجسم والحساس من ذاتيات الإنسان المقومة له؛ لأن تصور (الإنسان) يعني تصور (جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق)، وهذا يعني أن إثبات الجسمية والحساسية له لا يعدو كونه تحصيلا

للحاصل، فثبوت كل واحد من هذه المعاني لا يحتاج إلى واسطة ليصار إلى إثباته بالبرهان المذكور.

وجواب ذلك: أن الذاتي المقوم قد يطلب في العلوم من وجهين:

**الأول**: إن لم يكن ذي الذاتي متصوَّرا بحده، كما في إثبات جوهرية النفس وتجردها في علم النفس الفلسفي.

**الثاني**: حينما تُطلب لميَّتها لا هليَّتها، كما يقال: لِمَ الإنسان جسم؟ فيجاب: لأنه حيوان، مع كون ثبوته بديهيا، كمن يسأل: لِمَ يجذب المغناطيس الحديد، مع كونه بديهيا.

وفي غير هذين الوجهين الإشكال في محله، إلا أن للشيخ أغراض أخرى، يكفي بقاء القياس على برهانيته لاستفادتها منه، هي:

أولا التمييز بين اعتبارات الماهية، سيما اعتباري بشرط لا وبشرط الإبهام. وثانيا كيفية تقدم وتأخر الذاتيات المقومة في حملها على النوع، وهذا مبني على فهم سابقه. ثم إبطال ادعاء ثالثا، ورفع إشكال رابعا[1].

أما التمييز بين اعتبارات الماهية فلم يعد خافيا عليك، كما أن كيفية حمل الذاتيات على النوع باتت واضحة أيضا، وأما الادعاء الذي أبطله فهو وجوب كون الحد الأوسط علة الحد الأكبر في برهان اللم، إذ رفض الشيخ هذا من قبل، وذهب إلى أن المناط في اللم أن يكون الأوسط علة لثبوت الأكبر في الأصغر، وليس بالضرورة كونه علة لثبوت الأكبر في نفسه، بل قد يكون

---

(١) سيأتي إشكالنا على الثالث والرابع.

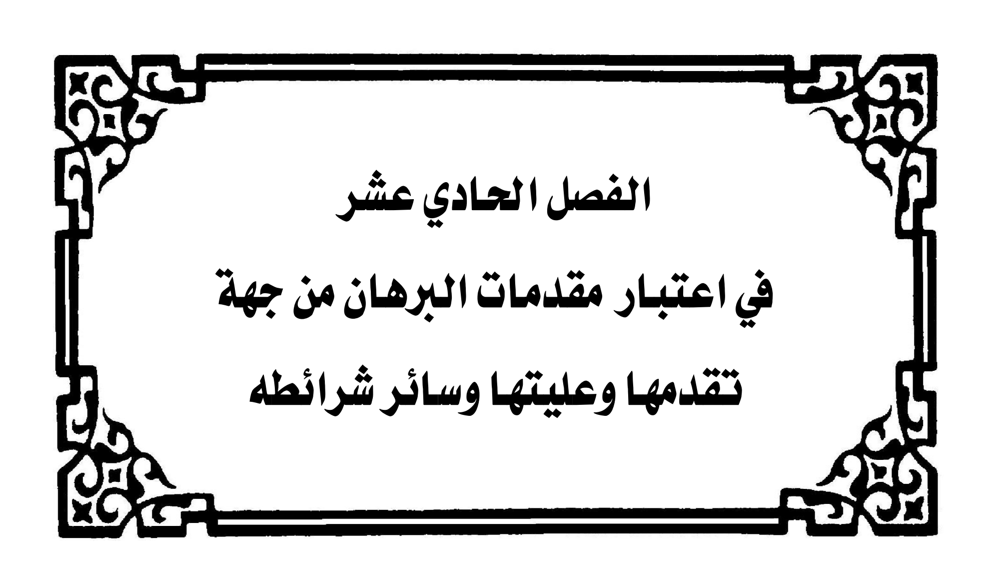
معلولا في نفسه للأكبر، وفي الوقت ذاته علة له في ثبوته للأصغر. وقد تقدم منه هذا وأعاد إثباته هنا، فأبطل بذلك ادعاء المعلم الأول وشارحه ابن رشد[1].

وأما الإشكال الذي رفعه فهو اجتماع العلية والمعلولية في الأكبر، فميّز بين ثبوت الشيء في نفسه وثبوته في غيره، إذ كان الأكبر علة للأوسط في نفسه معلولا له في ثبوته للأصغر[2].

---

(١) هذا ولكن إبطال الادعاء ـ هذا ـ مبني على اعتبارات الوجود، لا على اعتبارات الماهية، وكان ذلك ابتعادا من الشيخ عن موضوع الفصل، وقد أشكلنا عليه سابقا. ثم ما معنى إعادة إبطال الادعاء ثانية، إذا كان قد أبطله سابقا؟! فلا أدري إن كان هذا من الأغراض والفوائد التي يعوّل عليها في هذا الفصل.

(٢) يرد عليه ما ورد على سابقه من البناء على اعتبارات الوجود، ثم إنه جزء من سابقه.



# الفصل الحادي عشر
# في اعتبار مقدمات البرهان من جهة تقدمها وعليتها وسائر شرائطه

قال الشيخ: ((**ولما كانت مقدمات البرهان عللا للنتيجة، والعلل أقدم بالذات، فمقدمات البرهان أقدم بالذات، وكذلك هي أقدم من النتيجة عندنا في الزمان، وأقدم عندنا في المعرفة من جهة أن النتيجة لا تعرف إلا بها. ويجب أن تكون صادقة حتى ينتج الصدق.**

**وإذا كانت هذه المقدمات عللا، فيجب أن تكون مناسبة للنتيجة داخلة في جملة العلم الذي فيه النتيجة، أو علم يشاركه على نحو ما نبين بعد، وأن تكون أوائل براهينها من مقدمات أُول بيّنة بنفسها، هي أعرف وأقدم من كل مقدمة بعدها. وإن لم تكن بهذه الشرائط لم تكن المقدمات برهانية.**

**وكثيرا ما يؤخذ في الإقناع الجدلي كواذب مشهورة ينتج بها صادق. وكثيرا ما تؤخذ صوادق غير مناسبة في قياسات ينتج بها صوادق، مثل احتجاج الطبيب أن الجراحات المستديرة أعسر برءا؛ من قِبَل أن المستدير أكثر إحاطة. فتكون أمثال هذه دلائل لا براهين حقيقية؛ لأنها غير مناسبة، فإنه استعمل مقدمة كبرى هندسية توخى بها إبانة مطلوب طبيعي ولم يوضح علة مناسبة**)).

بعد أن بيّن الشيخ في الفصول المتقدمة ماهية البرهان وحقيقته، ثم أقسامه وما يمتاز به كل قسم عن الآخر، ولم يترك أيَّ تفصيل أو استطراد

ينفع في ذلك، عقد هذا الفصل ليبيّن شرائط مقدمات البرهان التي دعت الحاجة إلى إشارة عابرة إلى بعضها في طي الأبحاث المتقدمة، إلا أن ذلك لا يغني عن تفصيلها مع بقية الشرائط، وبيان كل ما يتعلّق بها كما هو واضح.

ولابد بادئ ذي بدء من العلم بأن جميع شرائط مقدمات البرهان مبنيّة على عليتها للنتيجة ـ التي نالت نصيبها من البيان فيما تقدم ـ، أي أن أساس ومنشأ كل ما سيذكر من شرائط هو هذه العلية.

ولا ينبغي الغفلة عن أن المقصود من علية المقدمات للنتيجة عليتها لها في مقام الثبوت لا في مقام الإثبات فقط. فكلامنا عن مقدمات البرهان، وليس عن مقدمات مطلق القياس، إذ لا شبهة في علية مقدمات أي قياس للنتيجة في مقام الإثبات.

فشرائط مقدمات البرهان التي نحن بصدد بيانها هي شرائط مقدمات البرهان من حيث هو برهان لا من حيث هو قياس، لذلك فإن الكلام عن العلية الثبوتية والإثباتية معا.

وهذه العلية لا تخلو من مجموعة لوازم مترتبة عليها، هي شرائط مقدمات البرهان التي ينبغي أن تتوفر فيها. فالشرائط التي ستأتي ليست شرائط اعتبارية، وإنما هي شرائط واقعية؛ لأنها مترتبة ومتفرعة عن علية مقدمات البرهان للنتيجة. والعلية وما يلزم عنها أمور واقعية نفس أمرية، كما لا يخفى. فإليك هذه الشرائط كما رتبها الشيخ:

**الأول**: التقدم بالذات، فمن الواضح أن مقدمات البرهان متقدمة بالذات

على نتيجته، ضرورة تقدم العلة على معلولها.

**الثاني**: التقدم بالزمان، فكما أن مقدمات البرهان متقدمة على نتيجته ذاتا، فهي متقدمة عليها زمانا، أي أنها كما تقدمت عليها في مقام الثبوت، كذا هي متقدمة عليها في مقام الإثبات؛ لأنها علة إثباتية لها.

فالتقدم الثبوتي تقدم بالذات والتقدم الإثباتي تقدم بالزمان، إذ لا يخفى السبق الزماني لثبوت المقدمات على ثبوت النتيجة.

إلا أننا سبق وأشرنا إلى التسامح في ادعاء السبق الزماني لكلا مقدمتي البرهان على نتيجته. فالحق أن إحداهما فقط متقدمة زمانا دون الثانية؛ لأن ثبوت النتيجة متزامن مع ما يثبت منهما ثانيا، وليس متأخرا عنه. فهب أنك علمت بالصغرى أولا، ثم بعد مدة علمت بالأكبر، فإن مجرد العلم به يعني العلم بالنتيجة في الحال. فحصول كل من الكبرى والنتيجة كان دفعة واحدة ولم يكن بينهما أي حالة انتظار وترقب.

**الثالث**: التقدم بالمعرفة وهذا نحو آخر من تقدمها على النتيجة في مقام الإثبات، فلابد أن تكون المقدمات أعرف وأبين من النتيجة. وما ذلك إلا ((**من جهة أن النتيجة لا تعرف إلا بها**))، فهي الواسطة في إثبات النتيجة، وكونها واسطة يعني أنها أقدم في المعرفة. ولا يخفى أن هذا ليس من مختصات البرهان بما هو برهان، بل بما هو قياس.

**الرابع**: هو الصدق؛ وهذا من شؤون مقام الإثبات أيضا، فلابد أن تكون مقدمات البرهان صادقة؛ لكي تنتج نتيجة صادقة مثلها.

وإنما توخينا صدق النتيجة؛ لأن غرض صناعة البرهان إحراز الحقيقة على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، فإن لم نحرز كون المقدمات واقعية نفس أمرية لن يكون ما ينتج عنها كذلك.

وببيان آخر: إن غاية البرهان إحراز الحق، ولابد لحصول هذه الغاية من مقدمات صادقة مطابقة للحق بخلاف صناعتي الجدل والخطابة، فلما كانت غاية إحداهما الإلزام والإفحام، وغاية الأخرى الإقناع، لم يكن الصدق في مقدماتهما ضروريا، بل المناط فيهما تحقق كل من الإلزام أو الإقناع كيف اتفق[1].

**الخامس**: المناسبة؛ والمراد منها السنخية بين المقدمات والنتيجة؛ إذ لابد منها بين كل علة ومعلول.

ولا ينبغي الغفلة عما نبّهنا إليه سابقا، من أن السنخية لا تعني المثلية، إذ لا شك في علية الباري تعالى للجسم مع عدم تحقق المثلية بينهما، بل الذي بينهما هو السنخية والمناسبة، والتي تعني ـ كما تقدم ـ وجود مبدأ في العلة يصحح صدور المعلول دون غيره عنها، فعلم الباري تعالى بالجسم مبدأ صحح صدوره عنه.

ولا ينبغي هنا توهم أن قاعدة الواحد التي أنف بيانها لا تنسجم مع هذا

---

(١) من هنا أمكن أن يجادل الإنسان بالباطل، ويخطب بالباطل، إن كان هذا الباطل ملزما ومقنعا. ومع تحقق هذه الغاية يكون مجادلا وخطيبا ناجحا، فالأول هو من ألزم خصمه وأفحمه، والثاني هو من أقنع الجمهور، ولو كان ذلك منهما بالباطل.

المثال[1]؛ لأن قاعدة الواحد لا يمكن أن تمنع من أصل الصدور، إن كانت السنخية متحققة بين أمرين، بل غاية ما تمنع منه هو بعض مراتب الصدور؛ أي أنها تحدد نحو الصدور، فتمنع من كون الجسم أول صادر عنه تعالى، وذلك لقرينة خارجية هي تركب الجسم من مادة وصورة، ولما كان الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط، وليس واحدا مركبا، منعت قاعدة الواحد من الصدور المباشر للجسم عن الباري تعالى، ولم تمنع من مطلق الصدرو. هذا وقد مثلنا سابقا بكتابي الشفاء والجواهر لتقريب معنى السنخية، فلا أظن أنك نسيتهما.

والمهم فيما نحن فيه أن المناسبة والسنخية شرط من شرائط مقدمات البرهان، فما لم تكن المناسبة بين المقدمات والنتيجة متحققة، لم يكن البرهان متحققا.

وقد يراودك أن تسأل عن كيفية إحراز هذا الشرط، وجواب سؤالك هذا: هو أن يكون المحمول في كل من الصغرى والكبرى ذاتيَّ باب البرهان ـ مقوّم أو عرض ذاتي ـ، فهب أن الأوسط كان ذاتيا للأصغر، وكان الأكبر ذاتيا للأوسط، فلاشك حينئذ في أن الأكبر سيكون ذاتيا للأصغر، وليست السنخية إلا هذا بأن يكون محمول النتيجة من سنخ محمولي المقدمتين. فكونهما ذاتيين هو المبدأ الذي صحح أن يكون محمول النتيجة

(١) بل إنما تمنع منه، وذلك لأن مؤداها صدور شيء واحد عن الباري تعالى، ومن الواضح أنه ليس الجسم، فكيف تُدّعى السنخية بالمعنى المذكور بينهما؟

ذاتيا أيضا. هكذا تُحَرز السنخية والمناسبة بين مقدمات البرهان ونتيجته.

ثم إن الشيخ بيَّن مناسبة المقدمات للنتيجة، إذ قال: ((**داخلة في جملة العلم الذي فيه النتيجة، أو علم يشاركه على نحو ما نبيِّن بعد**)). فالمراد بذلك دخولها دخول المبدأ في نفس العلم أو في علم يشاركه، أي أن تكون المقدمات من المبادئ. وقد تقدم سابقا أن ماهية العلم تتألف من أمور ثلاثة، هي: المبادئ والمسائل والموضوع.

وكون المقدمات مناسبة يعني أنها من مبادئ العلم الذي تطلب فيه النتيجة، أو من مبادئ علم آخر يشارك هذا العلم في طلب نفس النتيجة، فسيتبيّن لك لاحقا إمكان ثبوت مطلوب واحد في أكثر من علم. غاية الأمر أن ثبوته سيكون من جهتين وحيثيتين مختلفتين، خذ لذلك مثلا الباري تعالى، إذ ثبت وجوده في الطبيعيات من حيث هو مبدأ أول للحركة، والمحرك من العوارض الذاتية للجسم المتحرك، كما أن وجود الباري قد ثبت أيضا في الفلسفة، ولكن من حيث هو واجب الوجود، ووجوب الوجود من العوارض الذاتية للموجود من حيث هو موجود. فلا ضير إذاً في أن تثبت نتيجة واحدة ببرهانين مختلفين كل واحد منهما من علم مستقل عن الآخر. وسيأتي أيضا تمثيل الشيخ بثبوت كرويّة الأرض ببرهانين: أحدهما طبيعي، والآخر رياضي أما الطبيعي فهو برهان البساطة، فالأرض في الطبيعيات القديمة بسيطة، والبسيط لا يكون إلا كرويّا، لأنه ينفعل بالتساوي.

وأما الرياضي فهو برهان السفينة، إذ لو لم تكن الأرض كرويّة، لما بدت السفينة تدريجيا من أعلى إلى أسفل، ولظهرت دفعة واحدة. وكل ذلك سيأتي مفصلا في محله.

والذي ينبغي أن يعلم هنا، أن التشارك الحاصل بين علمين في مطلوب واحد إنما يكون عند تشاركهما في أصل الموضوع، لا في حيثياته التقييدية.

**السادس**: كون المقدمات بيّنة أو مبيّنة[1]، فلا بد للبرهان ((**من مقدمات أُول بيّنة بنفسها، هي أعرف وأقدم من كل مقدمة بعدها**))، أو مبيّنة بها؛ إذ لا يمكن الوصول إلى الحق بما ليس بيّنا أو مبيّنا. وعليه فلابد للبرهان إذاً من مقدمات بيّنة، من الأوائل، أو مقدمات مبيّنة بالأوائل.

هذه هي الشرائط التي ينبغي اجتماعها في مقدمات البرهان. ولا تخفى عليك أهمية شرط السنخية والمناسبة، لما فيه من فوائد مهمة:

**أولها**: إحراز كون المقدمة بيّنة، أي أن من فوائد إحراز شرط السنخية من الشرائط البرهانية لمقدمات القياس إحراز شرط آخر فيها هو الوضوح؛ بداهة أن ذاتي باب البرهان ـ أخذ في حد الموضوع أم أخذ الموضوع في

---

(١) إن قلت: أليس في قولك: «مبيّنة» تكرار للشرط الثالث، فهناك كان الحديث عن الأعرف في مقام الإثبات، والمبيّنة كذلك، أما هنا فعن الأعرف في مقام الثبوت؟

قلنا: لا معنى لكون الشيء بيّنا في مقام الثبوت؛ لأن البيّن إنما هو كذلك بنسبته إلينا، لا بنسبته إلى الواقع، حيث إن الواقع يعنى ثبوت الشيء في نفسه لا عندنا، وإنما البرهان هو وحده الذي يؤمن لنا المقامين، والحق مابيناه في الشرط الثالث.

حده ـ ليس إلا البيّن الواضح.

**ثانيها**: أن إنتاج من توفر فيه هذا الشرط يكون ذاتيا وليس عرضيا، وبعبارة أخرى: كون المقدمات المشتملة على شرط السنخية علة بالذات للنتيجة، وليس بالعرض، يعني أنها علة ذاتية وليست اتفاقية.

**ثالثها**: عدم تداخل العلوم، فلا يؤتى بمقدمة هندسية مثلا لإثبات نتيجة طبيعية أو فلسفية[1]؛ لأن محمولات القضايا الهندسية غريبة عن موضوعات القضايا الطبيعية والفلسفية، كغرابة محمولات كل منهما عن موضوعات قضايا الأخرى، وعن موضوعات القضايا الهندسية. فالمناسبة والسنخية لا مناص منها في المقدمة البرهانية، ولا جدوى في فن البرهان لما كان من محمولات المقدمات غريبا، وإن كانت نتائجها صادقة وكانت هي نفسها صادقة، فضلا عما لو كانت كاذبة.

أما ثاني هذين الموردين ـ وهو كون المقدمات كاذبة ونتيجتها صادقة ـ فإنه ((**كثيرا ما يؤخذ في الإقناع الجدلي كواذب مشهورة ينتج بها**

---

(١) الأمر الذي حصل ويحصل لدى بعض الفقهاء، إذ يستنبطون حكما شرعيا فرعيا بمقدمة فلسفية مع وضوح عدم السنخية بين المقدمة الفلسفية والنتيجة الفقهية، فالمحمول الفلسفي غريب عن قضايا الفقه ومسائله. أو كما يحتج البعض لإثبات مطلوب فلسفي بآية قرآنية. وكذا يُفعل في إثبات النتائج الفلسفية أو نفيها بالاعتماد على قضايا تجريبية حسيّة، وأين هذي من تلك؟!

فالخلط في مثل هذا يترتب عليه فساد كبير جدا في الفكر والاعتقاد، وما ذلك في النهاية إلا لعدم اتقان صناعة البرهان التي تعطي ضوابط عملية التفكير بكل تفاصيلها.

**صادق))**، من ذلك مثلا (عدالة الصحابة)، فإنه جامع للكذب والشهرة معا. فلك أن تستدل على عدالة أبي ذر مثلا، فتقول: (أبو ذر صحابي، وكل صاحبي عادل، فأبو ذر عادل)، وإن شئت قياسا صادق النتيجة كذبت كلتا مقدمتيه إنسجاما مع ما ذكره الشيخ قل: (ابن سينا صحابي، وكل صحابي عادل، فابن سينا عادل)، فالنتيجة في كلا هذين القياسين صادقة، والكبرى كذا في كليهما كاذبة، أما الصغرى ففي الأول صادقة وفي الثاني كاذبة، ولا يهمنا كذب إحدى المقدمتين أو كلاهما، وإنما المهم هو غرابة المحمول فيهما، فلا العدالة مأخوذة في حد الصحبة، ولا الصحبة مأخوذة في حد العدالة، فعلى أي معنى حملت العدالة ـ اللغوي أم الأخلاقي أم الفقهي ـ لن تجد لها صلة أو علاقة بمعنى الصحبة، بأي معنى من المعاني أخذتها، اللغوي أم الرجالي أم الكلامي. فالعدالة غريبة عن الصحبة أجنبية عنها؛ إذ لا وجود لأي تلازم ذاتي بين مصاحبة النبي ﷺ وعدالة المصاحِب، بل من الغريب وغير المعقول اعتبار أمثال أبي جهل وأبي لهب من العدول، بناءا على بعض ضوابط الصحابي ومعانيه.

أما غرابة المحمول في صغرى كلا القياسين فأوضح من أن تُبيّن.

ولا يضر في هذا المثال كون عدالة الصحابة كاذبة بقرائن خارجية، وليست كاذبة بذاتها؛ إذا لا يرى العقل امتناع عدالة كل صحابي واستحالتها ـ كما لم يكن يرى ضرورتها مع عدم التلازم بين الصحبة والعدالة ـ فلا يلزم من ذلك أي محذور عقلي، وإنما كذبت لما ورد في التاريخ من أفعال قام بها بعض الصحابة يندى لها جبين البشرية، وإنما لم يضر ذلك لأن المهم هو

غرابة المحمول كما ذكرنا.

ثم لا ينبغي لك استهجان إنتاج الصادق من كواذب، فإن أوائل كتب المنطق لم تُغفل نظير هذا، كما في (الإنسان حجر وكل حجر ناطق فالإنسان ناطق)، فصدق النتيجة لا يدل على صدق المقدمات، بخلاف كذبها فإنه يدل على كذب المقدمات حتما[1].

وأما أول الموردين المذكورين ـ وهو كون المقدمات صادقة ونتيجتها صادقة ـ فإنه ((**كثيرا ما تؤخذ صوادق غير مناسبة في قياسات ينتج بها صوادق**))، وقد مثل الشيخ لذلك باحتجاج الطبيب بالجرح المستدير، وبيانه: أن الجرح تارة يكون شقا في جسد الإنسان، كما لو اصطدم بشيء حاد دون أن يخسر من بدنه شيء وهذا واضح، وأخرى يكون على شكل دائرة، بأن قُطع جزء من لحم بدنه بآلة ما أو نتيجة حادث ما. أما الأول فبرؤه سهل؛ إذ لا يحتاج إلى أكثر من إلصاق شفتي الجرح القريبتين من بعضهما، لتلتئما بعد ذلك دون مزيد عناء ووقت. وأما الثاني فصعوبة برئه لا تخفى على عامة الناس فضلا عن الأطباء، إلا أن مثالنا يفترض اعتماد الطبيب لإثباتها على مقدمة هندسية في قياس حاصله: (هذا الجرح مستدير وكل

(١) وهنا يظهر فساد ما قام به بعض الغربيين الماديين لجهلهم بقواعد المنطق، من إبطال التوحيد لبطلان بعض براهين أرسطو الطبيعية في التوحيد، فبطلان الدليل لا يعني بطلان المدلول، بل المدلول أعم من الدليل في ذلك؛ إذ قد يصدق مع بطلان دليله.

جرح مستدير يصعب برؤه فهذا الجرح يصعب برؤه)، فكبرى هذا القياس مقدمة هندسية دليلها: ((**أن المستدير أكثر إحاطة**))، أي أن جميع خطوط الدائرة الخارجة من المركز متساوية، ولا يوجد ما يجمعها، فالجرح لما كان على شكل دائرة كان مقاوما من جميع الأطراف، مما أبطئ التئامها وزاده صعوبة، لذلك عسر برء جرح كهذا وتأخر، بخلاف ما لو كان الجرح شقا.

فكبرى القياس ((**الجراحات المستديرة أعسر برءا**)) صادقة، إلا أنها في قياسنا هذا ليست برهانية لعدم مناسبتها للنتيجة؛ إذ لا سنخية بين قضايا الهندسة والطب، كما لا يخفى. أما صدق النتيجة فبالعرض، وليس بالذات، أي اتفق أن أنتجت الاستدارة صعوبة البرء، مع أن كلا منهما أجنبي عن الآخر، غير مأخوذ في حده، كما هو واضح. فلصعوبة البرء أسباب وعلل ذاتية بيولوجية خاصة بها لا تمت إلى الاستدارة بصلة.

والحاصل أن صدق المقدمات والنتيجة لا يكفي، بل لابد من المناسبة والسنخية بينهما.

قال الشيخ: ((**والأقدم عندنا هي الأشياء التي نصيبها أولا، والأقدم عند الطبع هي الأشياء التي إذا رفعت ارتفع ما بعدها من غير انعكاس. والأعرف عندنا هي أيضا الأقدم عندنا، والأعرف عند الطبيعة هي الأشياء التي تقصد الطبيعة قصدها في الوجود. فإذا رتبت الكليات بإزاء الجزئيات المحسوسة، كانت المحسوسات الجزئية**

أقدم عندنا وأعرف عندنا معا، وذلك لأن أول شيء نصيبه نحن ونعرفه هو المحسوسات وخيالات مأخوذة منها، ثم منها نصير إلى اقتناص الكليات العقلية. وأما إذا رتبت الكليات النوعية بإزاء الكليات الجنسية، كانت الكليات الجنسية أقدم بالطبع، وليست أعرف عند الطبيعة، وكانت الكليات الجنسية أيضا أقدم وأعرف عند عقولنا.

والكليات النوعية أشد تأخرا، وأقل معرفة بالقياس إلينا؛ وذلك لأن طبيعة الجنس إذا رفعت ارتفعت طبائع الأنواع، وإن كانت طبيعة الجنس من جهة ما هي كلية ـ لا من جهة ما هي طبيعة فقط ـ قائمة بالأنواع، فطبائع الأجناس أقدم بهذا الوجه من طبائع الأنواع، لكن الأعرف عند الطبيعة هي طبائع الأنواع؛ لأن الطبيعة إنما تقصد لا طبيعة الجنس في أن يوجد، بل طبيعة النوع، فيلزمها طبيعة الجنس على سبيل المقصود بالضرورة أو بالعرض، وذلك لأن النوع هو المعنى الكامل المحصل. وأما طبيعة الجنس وحدها، فلا يمكن أن يوضع لها في الوجود تحصيل، والطبيعة تقصد الكامل المحصل الذي هو الغاية. وأيضا لو كان المقصود طبيعة الجنس بذاتها لما تكثرت أنواع الجنس في الطبيعة، ووقع الاقتصار على نوع واحد.

وبعيد أن يظن ظان أنطبيعة اللون هي أعرف عند الطبيعة من البياض والسواد وغيرها، بل الطبيعة الكلية الممسكة لنظام العالم

تقصد الطبائع النوعية، والطبائع الجزئية التي ليست ذاتية لنظام العالم تقصد الطبائع الشخصية، والجنس داخل في القصد بالضرورة أو بالعرض.

فقد بان أن طبائع الأنواع أعرف من طبائع الأجناس في الطبيعة، وإن كان الجنس أقدم بالطبع من النوع، لكن طبائع الأجناس أقدم عندنا من طبائع الأنواع؛ أعني بالقياس إلى عقولنا وإدراك عقولنا الإدراك المحقق لها، فإن العقل أول شيء إنما يدرك المعنى العام الكلي، وثانيا يتوصل إلى ما هو مفصل، فلهذا ما نجد الناس كلهم مشتركين فيمعرفة الأشياء بنوع أعم. وأما نوعيات الأشياء فإنما يعرفها أكثر من بحثه أكثر. ونحن في مبدأ استفادتنا للمدركات يلوح لنا ما هو أقدم عندنا على الإطلاق، وأشد تأخرا في الطبيعة على الإطلاق ـ وهي الجزئيات المحسوسات ـ فنقتنص منها الكليات.

وبعد ذلك إذا أردنا أن نتحقق الكليات تحققا كليا، ليس شيئا منتشرا خياليا، يكون ما نبتدئ منه هو من جانب الأعرف عندنا، والأقدم عند الطبيعة معا، ونسلك منه منحطا على التدريج إلى الخواص والجزئيات، أي النوعيات، فنبحث أول شيء أعم بحث، ثم نفصل وننزل بالتدريج. فإذا كنا نتعرف أول شيء طبائع الكليات الجنسية ثم النوعية، فإنا نكون قد ابتدأنا مما هو أقدم بالطبع، وأعرف

**عندنا، وليس أعرف عند الطبيعة. وانتهينا إلى ما ليس أقدم بالطبع من الجهة التي حددنا بها الأقدم بالطبع، لكنه أعرف عند الطبيعة. فإذا انتهينا إلى الأنواع الأخيرة ختمنا التعليم، فإنا لا ننزل إلى الأشخاص، وإنما نختم التعليم عند الأشياء التي هي أعرف عند الطبيعة))**.

تقدم في عبارة الشيخ السابقة شرائط مقدمات البرهان، وكان منها التقدم بالذات والزمان، وكذا التقدم بالمعرفة، حيث صدر الشيخ هذه الشرائط الثلاثة بكلمة ((**أقدم**))، فكان الأول: كون المقدمات ((**أقدم بالذات**))، والثاني: كونها ((**أقدم ... عندنا في الزمان**))، والثالث: ((**أقدم عندنا في المعرفة**))، وها هو هنا يبيّن المراد من هذه المصطلحات، مضيفا إليها بيان مصطلح آخر كان لابد من بيانه بحكم مقابلته بأحدها، كما سيظهر لك في سياق الشرح.

ولا بأس قبل الخوض في هذا البحث من طرح تساؤل حاصله: أن شرط المقدمات البرهانية السادس أن تكون أقدم في المعرفة، وبتعبير آخر ذكره الشيخ: أن تكون ((**أعرف**))، فما الفارق حينئذ بين هذا الشرط، والشرط الثالث، حيث أوجب كل منهما كون المقدمات أقدم في المعرفة من النتيجة؟

ولا ينبغي أن يكون جواب هذا التساؤل خفيا عليك، فنحن وإن لم نصرح بأن السادس ثبوتي، واكتفينا ببيان كون الثالث إثباتيا، إلا أن الشيخ نص عليهما عندما جعل المقدمات في الثالث ((**أعرف عندنا**)) وفي

السادس ((**بنفسها هي أعرف**)).

وبالعودة إلى العبارة نجد أن الشيخ ميّز في الأعرف بين كونه عندنا، وبين كونه عند الطبيعة، في مقابل ما كان أقدم عندنا وكان أقدم عند الطبع. فكانت بذلك المصطلحات التي سنبيّن المراد منها أربعة. لا يخفى أن جديدها هو الأعرف عند الطبيعة[1]، ولنبدأ بها كما رتبها الشيخ ـ ثم نرتب على معرفة المراد، بيان مصاديق كل منها؛ لنكون على بيّنة من كل ما إشترطناه سابقا، ثم نفرّع بعض الأبحاث المهمة والاستطرادات ذات الصلة ـ فنشرع أولا بالأقدم عندنا، وهو ثاني الشرائط الستة. فهو ما كان أقدم بلحاظ الزمان، لذلك كان المراد منه واضحا، وهو ((**الأشياء التي نصيبها**)) وندركها ((**أولا**))، فلا تخفى الأقدمية زمانا على أحد.

ثانيا: الأقدم عند الطبع، وهو أول الشرائط الستة. فالمراد منه ((**الأشياء التي إذا ارتفعت ارتفع ما بعدها من غير انعكاس**))، وليس ذلك إلا ما كان مبدأ وعلة، فمن الواضح توقف ذي المبدأ على المبدأ، كالموجود والماهية في توقف كل منهما على علله. فلو ارتفع المبدأ ارتفع بتبعه ذو مبدأ، فالأقدم بالطبع هو المبادئ والعلل.

ثالثا: الأعرف عندنا، وهو ثالث الشرائط الستة، والمراد منه أوضح من أن

---

(١) ولا يخفى أن الأعرف على أقسام ثلاثة: الأول هو الأعرف عندنا، وهو الشرط الثالث. والثاني هو الأعرف في نفسه، وهو الشرط السادس. والثالث هو الأعرف عند الطبيعة. وما يعنينا من هذه الثلاثة الأول والثالث.

يخفى، إلا أن ما يجدر ذكره هنا هو اتحاد هذا مع الأقدم عندنا في المصاديق، إذ لا شك أن أول ما ندركه ونصيبه هو بالنسبة لنا أوضح وأعرف مما ندركه ثانيا.

وأما الأعرف عند الطبيعة فلابد قبل بيانه من بيان معنى الطبيعة؛ إذ أطلق الشيخ هذا اللفظ دون أن يبيّن المراد منه، سيما وأن أرباب التصوف قد أساؤوا تفسيره، وبيانه، بعدما كان قد استعمله أرسطو، وشبّهه بالإنسان الكبير[١]، فنسبوا له ولأتباعه المشائين القول بوحدة الوجود، انطلاقا من هذا التشبيه، ببيان أن هذا العالم عند أرسطو كالشخص الواحد المركب من أجزاء، هي له أنواع وهو نوع هذه الأنواع.

وقد أكّد على ذلك إخوان الصفا في رسائلهم معتبرين الشمس بعد ذلك دماغ هذا العالم، والقمر عينه، وما إلى ذلك من خرافات[٢].

والحق أن كل ذلك لايمت إلى ما يريده المعلم الأول بصلة، فمن قرأ التعليم الأول يدرك ديدن أرسطو في اعتماد التمثيل والتشبيه، وكذا الرموز ليسهل على المبتدأ فهم مطالبه. فالإنسان الكبير أو الشخص الواحد لا يريد به إلا النظام الواحد، وما يتوهمه المتصوّفون من وحدة الوجود هو عند المشائين وحدة النظام، ففي الخارج نظام واحد وليس، شخصا واحدا.

---

(١) «رسائل الصفاء وخلان الوفاء» ج١ / ص١٧، وكذا «شرح حكمة الإشراق» للشهرزوري / ص٤٢١.

(٢) «رسائل الصفاء وخلان الوفاء» ج٣ / ص١٢٤.

ولينكشف ما قد يكون غامضا في وحدة النظام تُشبَّه الطبيعة، والعالم بالإنسان وأعضائه حيث يحكم هذه الأعضاء والأجزاء نظام واحد تكويني، يظهر في التأثير والتأثر والفعل والانفعال فيما بينها.

من هنا كان لابد من بيان معنى الطبيعة في كلام الشيخ؛ كي لا يحصل أي التباس أو سوء فهم وتفسير.

فالمراد بها إذاً النظام العنائي المتمثل في علم الباري تعالى قبل الإيجاد، وهو النظام الأصلح الذي أشير إليه في الفلسفة[1]، أي النظام العنائي المدبّر للكل الذي يسمونه عقل الكل. فهذه القوة الإلهية المدبّرة لهذا العالم على طبق نظام واحد وثابت من الأزل إلى الأبد هي التي أطلق عليها الشيخ هنا الطبيعة، والوجه في تسميتها كذلك ما يتأثر بها، أي عالم الملك والطبيعة.

فالطبيعة هنا هي القوّة الكلية المدبّرة، ومصداقها الباري تعالى الذي يدبّر هذا العالم على طبق حكمته، فيكون ما يُسمى في الفلسفة بالنظام الأصلح.

وبناءا على هذا المعنى الذي للطبيعة يكون البحث عن الأعرف عند الطبيعة بحثا عن الأعرف عند القوة الكلية المدبِّرة ـ القوة الإلهية ـ.

وقد ذكر الشيخ أن ((**الأشياء التي تقصد الطبيعة قصدها في الوجود**)) أي المقصود بالذات لها هو الأعرف عندها، وسيتضح أكثر عند ذكر مصداقه.

وبذلك يكون قد تبيّن المراد من الأقدم عندنا، والأقدم عند الطبع. وكذا المراد من الأعرف عندنا، والأعرف عند الطبيعة.

---

(١) «إلهيات الشفاء» للشيخ الرئيس ابن سينا / ص٤١٥.

وقبل بيان مصاديقها لا نرى بأسا في الإشارة إلى ما فعله المعلم الأول، إذ استعمل لفظ الطبيعة بدلا عن واجب الوجود[1] في فن البرهان من تعليمه الأول. وفي هذا حكمة لا ينبغي إهمالها؛ إذ لا يستحسن لك في مقام التعليم أن تذكر للمتعلم ما ليس ثابتا لديه. فالواجب يثبت في الإلهيات، وفن البرهان من المنطق والمنطق في الرتبة قبلها، فلا يكون ـ بناءا على هذا الترتيب الواقعي للعلوم ـ قد ثبت الواجب عند الانشغال في البرهان، بل حتى لو كان في البين ما هو ثابت إلا أنه بعيد المأخذ غير مأنوس حَسُنَ لك أن تشبّهه أو تمثّل له بما يقرّب مأخذه ويسهّل فهمه. من هنا دأب المعلم الأول على إيراد ما يأنس به المتلقي بدل إيراد ما ينفر منه، فاستعمل القضايا الجزئية مع أن قائمة البرهان لا تقوم بها، وكذا احتال في إيصال مراده بالرموز عندما اقتضت الحاجة ذلك، كما أنه لم يدع فرصة يرى فيها المجاز والتشبيه والاستعارة، مما يحقق غرضه إلا استفاد منها فكان بحق المعلم الأول.

هذا وسيتضح حال ذلك أكثر فيما يتفرّع عن أوّل مصاديق المصطلحات الأربعة محل الكلام، فإليك تفصيلها:

((**فإذا رتبت**)) الكليات العقلية والجزئيات المحسوسة، وقيست الكليات ((**بإزاء الجزئيات المحسوسة كانت المحسوسات الجزئية**

---

(١) إن قلت: ذكرتم أن استعمال المعلم الأول الطبيعة بمعنى النظام الواحد لا بمعنى واجب الوجود.

قلنا: النظام الواحد هو المتمثل في علم الباري تعالى، وهو عين ذاته فلا فرق بينهما.

**أقدم عندنا وأعرف عندنا معا))**، فمصداق كل من الأعرف والأقدم عندنا متّحد، كما ذكرناه هنا - إذا قيست الكليات بإزاء الجزئيات - الجزئي المحسوس؛ ((**وذلك لأن أول شيء نصيبه نحن ونعرفه هو المحسوسات، وخيالات مأخوذة منها))**، فالإنسان بطبعه حسي لا يتخطى في أول إدراكه المحسوس، وإذا انقطع عن إدراك المحسوس يستطيع أن يدرك صورة المحسوس بخياله، فالمحسوسات والخيالات تُدرَك أولا ((**ثم منها نصير إلى اقتناص الكليات العقلية**)).

وهنا تجدر الإشارة إلى عدة نقاط:

**الأولى**: قيام منهج التعليم الجدلي عند الحكماء على أقدمية المحسوس الجزئي، وأعرفيته عند الإنسان، ألا ترى أنهم جعلوا الرياضيات أولا، وأطلقوا عليها تعليمات؛ لأنها لا تدرس لذاتها وإنما تدرس لتُهيء المتعلم للدخول فيما جُعل ثانيا، وهو الطبيعات، ثم بعد ذلك وضعوا الإلهيات. فكان أكثر العلوم الحقيقية محسوسا في الرتبة الأولى، تلاه ما كان برزخا بين المحسوس والمعقول؛ ليكون المتعلّم بذلك قد استعد لتلقي المعقول المحض الذي لا يعتريه أي جنبة حسية، فيدخل عالم الغيب - ما وراء الطبيعة - حينئذ بسلام.

وهذا المنهج الجدلي في التعليم واضح عند تأمّل مواضيع هذه العلوم؛ ألا ترى أن موضوع الهندسة مثلا هو المقدار، والمقدار عرض، والعرض محسوس بالذات، وموضوع الطبيعيات - وهو الجسم - جوهر، والجوهر

معقول بالذات محسوس بالعرض. فالسطوح ـ مثلثات ومربعات ومستطيلات ودوائر ـ كلها أعراض محسوسة، والجسم التعليمي الذي يتألف منها عرض محسوس أيضا، بخلاف المادة والصورة الجسمية فإنهما جوهر معقول لا يُحس منه إلا ما هو عارض عليه كاللون مثلا ...

وقد أشار المحقق الطوسي إلى هذا المنهج في بداية شرح منطق الإشارات والتنبيهات، إذ قال: «ومبادي الطبيعة من المجردات إنما يكون قبلها في نفس الأمر قبلية بالذات، والعلية والشرف، ويكون بعدها بالنسبة إلينا بعدية بالوضع. فإنا ندرك المحسوسات بحواسنا أولا، ثم المعقولات بعقولنا ثانيا»[1]. فالفلسفة علم ما بعد الطبيعة بلحاظ المنهج الجدلي في التعليم؛ إذ لابد أن يبدأ المتعلم بالرياضيات أولا، ثم الطبيعيات ثانيا، وبعد ذلك تأتي الفلسفة فتكون الحكمة بهذا اللحاظ ما بعد الطبيعة، إلا أنها بلحاظ المنهج البرهاني للتعليم تكون قبل الطبيعة. فالحركة التعليمية في هذا المنهج تبدأ بالمعقول وتنتهي بالمحسوس؛ وذلك لأن حق السبق والتقدم إنما هو للمبدأ والسبب على ذي المبدأ أو المسبَّب. فذوات الأسباب لما لم تكن تُعلم إلا بأسبابها، كان لابد من العلم بالسبب قبل المسبَّب.

فحق التعليم إذاً أن يُبدأ بالباري تعالى أولا ثم العقول وبعدها النفوس ثم الأجسام وصولا الى الأشخاص زيد وعمرو وبكر و ...، إلا أن هذا السلوك لما لم يتسنّ إلا للخاصّة من عباد الله اضطر الحكماء إلى المنهج الجدلي،

(١) «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس / ج١ / ص٧.

فهو الحق بحسبنا نحن، والمنهج البرهاني الحق بحسب الواقع ونفس الأمر.

**الثانية**: ليس خافيا أن تقدم إدراك المحسوس على المعقول عندنا لا يعني تقدمه عليه في الواقع ونفس الأمر، بل إن تقدم أي مدرك على مدرك آخر عندنا ـ مهما كان نوع كل منهما ـ لا يعني تقدمه عليه في الواقع ونفس الأمر؛ وذلك أن العقل يعلم أن ليس كل ما أُدرك أولا ـ أدركه هو أم الحس أم غيرهما من القوى ـ هو في الواقع ونفس الأمر، أولا وإنما يُحلل ما في الذهن من مدركات ليُميِّز بين ما تقدم إثباتا، وما تقدم ثبوتا منها. فمع تقدم إدراك المعلول على إدراك العلة عندنا يعلم العقل أن العلة متقدمة على معلولها في الواقع ونفس الأمر، وكذا يعلم تقدم الجوهر على العرض كذلك، مع تقدم إدركنا للعرض على إدراكنا للجوهر، وكذا أيضا في تقدم إدرك الكل على الجزء عندنا، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وما يهمنا من التأكيد على التفات العقل وعلمه بأن ليس كل ما يُدرك أولا هو في الواقع ونفس الأمر أولا، التنبيه إلى فساد ما ورد عن صدر المتألهين في الأسفار إذ قال: «أن زيادة الوجود على الماهية في التصور لا في العين؛ بأن يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة الآخر، ويعتبر الوجود متصلا. ويلاحظ معنى له اختصاص ناعت للماهية، لا بحسب الخارج، كاتصاف الجسم بالبياض؛ ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما زمانيا

أو ذاتيا، فيلزم المحالات»[1]. فإذا كان العقل قد غفل واشتبه في تحليله، وقدّم الماهية على الوجود، فتوهمها الأصل والوجود عارض عليها، فلماذا لم يشتبه في تحليل بقية المدركات؟

فإنه وإن صح أننا ندرك الماهية قبل الوجود إلا أن العقل لم يقدّمها عليه بحسب الواقع ونفس الأمر، لتقدمها عليه عندنا، وإنما هو ملتفت ويعلم أن ليس كل ما كان مدركا أولا هو في الواقع ونفس الأمر أولا.

فلو صح أنه اشتبه في تقديمها فلما لم يشتبه في تقديم المعلول على العلة، والعرض على الجوهر، والكل على الجزء، ولم يقدم الماهية على وجود علتها، مع إدراكه لها أولا، وغيرها من الموارد التي تقدم إدركنا لها على تأخيرها ثبوتا.

فالحق أن العقل لم يقدم الماهية، وهو غافل عن أن التقدم الإثباتي لا يعني التقدم الثبوتي، بل هو ملتفت لذلك في تقديمها ثبوتا كالتفاته وعدم غفلته في الكثير من الأمثلة، بل قدم الماهية على الوجود لضرورة تقدم المعروض على العارض.

**الثالثة**: في أن الكلي المقتنص على نحوين: عامّي وخاصّي، والأول هو كليٌّ عوام الناس، وهو ما اصطلح عليه الحكماء ـ ومنهم الشيخ الرئيس كما سيأتي ـ بالخيال المنتشر؛ ولك أن تمثّل له بالإنسان؛ فإنه لدى العوام أعم من

---

(١) «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» لصدر المتألهين الشيرازي/ ج١/ ص٢٤٧.

زيد وعمرو وبكرو .... يصدق على جميعها، إلا أن صدقه عليها عندهم، لكونه في مخيّلتهم صورة شبح منتصب القامة، له رأس ويدان ورجلان. فصورة هذا الشبح الخيالية قابلة للانطباق على أي فرد من أفراد الإنسان، وانطباقه هذا من قبيل المطلق البدلي الذي عند الأصوليين، فالصورة الخيالية إما زيد وإما عمرو وإما بكر وإما ... ،فهي أمر كليّ إلا أنه متشخّص من دون تعيّن.

أما الثاني فهو كليٌّ خواص الناس، أولئك الذين يبحثون عن حقائق الأشياء ولا يكتفون بظواهرها. فالإنسان لدى طالب العلم أعم من كل ما نرى من أفراد له في الخارج يصدق على جميعها، إلا أن صدقه عليها لا لكونه صورة خيالية لشبح منتصب القامة، له رأس ويدان ورجلان، وإنما لكونه حيوانا ناطقا. فإن الخواص يجدون هذا المعنى الكلي في كل فرد من أفراد الإنسان، انتصبت قامته أم لم تنتصب، وُجدت جميع أعضائه أم خسر بعضها؛ ولذلك فإن الإنسانية تصدق عليه طالما كان حيوانا ناطقا[1].

---

(١) فالكلي العقلي لا يكفي لإدراكه مجرّد البلوغ الحيواني، بل لابد من البلوغ العقلي أيضا. أما البلوغ الحيواني فإنه وإن كان حدّا للتكليف ـ فالعلامات الحيوانية للتكليف تشهد بذلك ـ إلا أنه لا يعني البلوغ العقلي لدى المكلّف، بل الحق أن الإنسان في هذه المرحلة من عمره ـ مرحلة دخوله التكليف الشرعي ـ أبعد ما يكون عن النضوج العقلي، وأقرب ما يكون إلى النضوج الحيواني؛ وذلك لظهور قواه الحيوانية الشهوية وتبدّل مزاجه العام، الأمر الذي يجعله في معرض الانحراف فيأتي الشارع المقدّس ويقيّده بمجموعة ضوابط وقوانين درءا لما قد يسقط فيه من مفاسد ورذائل.

وبالعودة إلى ما أردنا تفصيله ـ وهو مصاديق المصطلحات الأربعة ـ فقد تبيَّن إلى الآن أن الجزئي المحسوس أعرف وأقدم عندنا من الكلي المعقول فيما إذا قيست الكليات بإزاء الجزئيات، ((**وأما إذا رُتبت**)) الكليات وقيست فيما بينها بأن كانت ((**الكليات النوعية بإزاء الكليات الجنسية**)) أي الأنواع بالقياس إلى الأجناس، ففي هذه الحالة ((**كانت الكليات الجنسية أقدم بالطبع، وليست أعرف عند الطبيعة، وكانت الكليات الجنسية أيضا أقدم وأعرف عند عقولنا**))، فإن الأمر بالنسبة لنا بناءا على ذلك على عكس سابقه؛ لأن الأعرف والأقدم عندنا هنا هو الأجناس. فإن كان مصداق الأعرف والأقدم بالنسبة لنا في قياس الجزيئات إلى الكليات هو الأخص فإن مصداقهما في قياس الكليات فيما بينها هو الأعم، وكذا الأعم هنا مصداق أيضا للأقدم بالطبع، فاتفقت هذه المصطلحات الثلاثة على مصداق واحد في

---

من قال؟! هذا معنى التكليف الشرعي وفلسفته وليس البلوغ العقلي لدى الإنسان في هذه المرحلة هو ما دعى الشارع لِيُكلّفه فإننا وإن لم ننكر نوعا من النضوج العقلي يحصل للإنسان في هذه الفترة إلا أن الأبرز فيها والأقوى هو النضوج الحيواني.

ويؤيّد ذلك سبق تكليف الأنثى على الذكر؛ وما ذلك إلا لأنها تنضج في الجانب الحيواني قبله، فيُلزمها الشارع مبكرا لئلا تقع في المحذور. وليس علة سبق تكليفها ما فهمه البعض من كونها أنضج عقلا، فكان توجّه الخطاب الشرعي إليها مبكرا لأجل ذلك؛ إذ لم يخف الشارع الأسباب الحيوانية لتكليفها، كما أن ذلك من واضحات الطب.

فالمناط في تكليف كل من الذكر والأنثى ما ذكرناه وهو ذاتُه المناط في تقدم تكليف الأنثى على الذكر.

هذه الحالة هو الكليات الجنسية، إلا أنه ليس مصداقا للأعرف عند الطبيعة، وسيأتي ما هو الأعرف عندها، عندما لم تكن الأجناس هي الأعرف.

((و)) الحاصل هنا إذاً، أقدمية الأعم، وأعرفيته على الأخص عندنا، أي كون ((**الكليات النوعية أشد تأخّرا وأقل معرفة**)) من الكليات الجنسية ((**بالقياس إلينا، و**)) ما ((**ذلك**)) إلا ((**لأن طبيعة الجنس إذا رُفعت ارتفعت طبائع الأنواع**))، فإذا انتفى الحيوان ـ مثلا ـ انتفى الإنسان، ولولا أعرفية الحيوان وأقدميته لبقي الإنسان، ولم ينتفِ بانتفائه.

هذا وجه وسبب الأعرفية والأقدمية الذي ذكره الشيخ إلا أنه ليس السبب الواقعي في أعرفية الأعم وأقدميته، فوراء الانتفاء بالانتفاء الذي شهد على التقدم في المعرفة والزمان سبب آخر، هو كون الأعم أبسط من الأخص، وبالبسيط يُعرف المركب دون العكس. فأعرفية مثل الحيوان وأقدميته على الإنسان لكونه أبسط منه، ومن ثمَّ أُخذ الحيوان في حدّ الإنسان، ولم يؤخذ الإنسانُ في حدّه.

فانتفاء الأخص بانتفاء الأعم لكون الأعم مقوّما للأخص معرّفا له، وما ذلك إلا لأن الأعم أبسط، ومعلوم أن البسيط معرِّف والمركبُ معرَّف، فلما كان الجنس أعم كان أبسط أي كان أعرف وأقدم عندنا.

ولا يفوتنا هنا ما نبّه إليه الشيخ من انقلاب تقدم الجنس تأخرا بتغيّر الاعتبار، من كونه بشرط لا إلى كونه بشرط الإبهام؛ إذ إن الأعرفية والأقدمية مبنية على الاعتبار الأول لا الثاني، فإن الأجناس هي من سيكون

((**أشد تأخرا وأقل معرفة**)) عندنا وعند الطبع باعتبارها بشرط الإبهام، ولذلك استدرك الشيخ، إذ قال: ((**وإن كانت طبيعة الجنس من جهة ما هي كلية**)) أي باعتبارها بشرط الإبهام، فإنها حينئذ ((**قائمة بالأنواع**)) وهذا ما بيّناه سابقا، فلابد أن يتحصّل النوع في الخارج أولا، ثم ننتزع منه الجنس والفصل ثانيا؛ إذ لا وجود لهما في الخارج .

فمعنى قيام الجنس بالأنواع وتحصّله بها، تحقق النوع في الخارج، ثم انتزاع الجنس منه بعد ذلك ليكون ظرفه حينئذ الذهن.

هذا باعتبار طبيعة الجنس بشرط الإبهام ((**لا من جهة**)) واعتبار ((**ما هي طبيعة فقط**)) أي بشرط لا. ((**فطبائع الأجناس أقدم بهذا الوجه**)) والاعتبار ((**من طبائع الأنواع**)) بداهة تقدم علل الماهية عليها.

ولابد أن نذيّل هنا بنقطة ترتبط بإحدى النقاط السابقة حاصلها: اتفاق منهج التعليم الجدلي مع الآخر البرهاني في دائرة الكليات. فكون الأعم أعرف وأقدم من الأخص عندنا، جعل السلوك الجدلي ـ الذي تُراعى فيه الأعرفية والأقدمية عند المتعلم ـ يبدأ من الأعم وينتهي بالأخص. فأول ما يفهم طالب العلم من الإنسان ـ مثلا ـ أنه جوهر ـ موجود لا في موضوع ـ وليس عرضا، فهو يدرك جوهرية الإنسان؛ لأنها أوضح من بقية المعاني التي تشتمل عليها حقيقته وماهيته ثم يدرك الجسمية، ومن الجسمية، إلى الحيوانية ليصل بعد ذلك إلى الإنسان.

وكون الأعم أقدم عند الطبع، جعل السلوك البرهاني يبدأ بالأعم ثم

الأخص أيضا؛ ضرورة تقدم المبدأ والسبب على ذي المبدأ والمسبَّب، والأعم بشرط لا سبب وعلة للأخص كما لا يخفى. فالمنهج البرهاني في التعليم مبني على التقدم بالطبع.

ولوضوح هذا النحو من تقدم الكليات ـ إذا قيست إلى الجزئيات ـ أعرض الشيخ عن ذكره سابقا. فانعكاس السلوك التعليمي بين المنهجين الجدلي والبرهاني هناك، يرجع إلى اختلاف مصداق كل من الأقدم والأعرف عندنا من جهة، والأقدم بالطبع من جهة أخرى.

ولأن المصداق هنا واحد كان السلوك التعليمي واحدا، فليس في البين ما يجبر الحكماء على مخالفة المنهج البرهاني.

وقد تجلّى السلوك من الأعم إلى الأخص هذا داخل العلوم الحقيقية بوضوح، قَرُبَ بعضها من الحس أم لم يقرب؛ فوحدة موضوع كل منها وعدم تعدده ـ بين ما هو أكثر قربا من الحس، وما هو برزخ وما هو معقول محض ـ حُكّم فيها المنهج البرهاني، فلا اختلاف داخل كل منها لنضطر لمخالفته، وإنما الاختلاف فيما بينها.

ألا ترى أننا في الهندسة مثلا نبدأ بالمقدار أولا، فنبحث أحكام المقدار المطلق، ثم ندخل في المسطّحات وأحكامها، ومنها إلى أنواع المسطّحات ـ المثلثات والمربعات و... ـ وما لها من أحكام. وكذا ترى نفس الترتيب في الطبيعيات، إذ نبدأ بالجسم من حيث هو جسم ـ الجسم المطلق ـ ثم بعد ذلك إلى الجسم السماوي، ومنه إلى العنصري، وهو العناصر البسيطة، كالنار والماء والهواء والأرض. وبعد ذلك ندخل في العناصر المركبة، كالنبات والحيوان ثم

الإنسان، أي الجسم العنصري النباتي، ثـم الجسـم العنصـري الحيـواني موضـوع الطب البيطري ثم الجسم العنصري الحيواني الناطق موضوع الطب البشري.

فأنت ترى كيف بدأنا بالأعم ثم الأخص فالأخص إلى أن انتهينا وختمنـا علم الطبيعيات بالنوع الأخير، غير مبالين بأفراده. فأحكام موضوع الطبيعيات تُحمل عليها بالعرض لا بالذات، إذ لا تُقصد الأشـخاص فـي عمليـة التعلـيم وإنما تُقصد الأنواع.

من هنا سندخل فيما هو أعرف عند الطبيعة في دائرة الكليـات ـ بـل مطلقـا كما سيأتي ـ، فقد علمـت أنهـا إذا قيسـت إلـى بعضـها الـبعض كانـت طبـائع الأجناس فيها أعـرف عنـدنا، وأقـدم عنـدنا، وعنـد الطبـع مـن طبـائع الأنـواع، ((**لكن الأعرف عند الطبيعة**)) والمقصود لديها ((**هـي طبـائع الأنـواع**)) فمقصودها هو المقصد النهائي للتعليـم، وحـدُّه الـذي يقـف عنـده. وهـذا هـو مصـداق الأعـرف عنـدها، الـذي اختلـف عـن مصـداق الثلاثـة المتقدمـة[1]. فالطبيعـة لا تقصـد الأجنـاس والفصـول، وإنمـا تقصـد الأنـواع، وإن قصـدت الجنس فإن ذلـك ((**لأن الطبيعة إنما تقصد ـ لا طبيعـة الجـنس فـي أن يوجد، بل ـ طبيعة النوع**)) بالذات، ((**فيلزمها**)) قصد ((**طبيعة الجـنس**))

---

(١) نعم يتفق مع مصداق الأقدم بالطبع عنـد قيـاس الجزيئـات إلـى الكليـات، إذا كـان الكلي هو النوع. فالنوع أعرف عند الطبيعة مطلقا كما سيأتي.

المنتزعة من النوع ((**على سبيل المقصود بالضرورة أو بالعرض**[1]، **و**)) أما عدم قصدها الجنس وقصدها النوع بالذات ـ أي أعرفية النوع عند الطبيعة ـ فإن ((**ذلك لأن النوع هو المعنى الكامل المحصَّل، وأما طبيعة الجنس وحدها**)) فهي جزء النوع، وعلته الناقصة المبهمة، ولذلك ((**فلا يمكن أن يوضع لها في الوجود تحصيل**)) أي يمتنع أن يكون لها وجود في الخارج.

فالأنواع محصَّلة كاملة، والأجناس والفصول أجزاء ناقصة، ((**و**)) الحال أن ((**الطبيعة**)) العاقلة الحكيمة ((**تقصد الكل المحصّل الذي هو الغاية**))، ولا تقصد الجزء غير المحصّل.

((**و**)) أضف إلى ذلك أيضا أنه ((**لو كان المقصود**)) عند الطبيعة هو ((**طبيعة الجنس بذاتها**)) لكان يكفي وجود نوع واحد من أنواعها؛ لأن الطبيعة الكلية ـ جنسية كانت أم نوعية ـ تتحصّل بفرد واحد منها فقط، فإن كان الباري يريد الحيوان لاكتفى بخلق الإنسان فقط؛ لأنه لوحده يحصّل مراد الباري تعالى ومقصوده. وبعبارة أخرى نقول: إن أراد الباري تعالى الحيوان كفى لذلك خلق الحيوان الناطق ولم يكن هناك حاجة إلى الصاهل أو الناعق أو الطائر أو المفترس ...، ولما كانت جميعها موجودة دلَّ ذلك

---

(١) أما الفرق بين الدخول بالضرورة والدخول بالعرض: فبالضرورة لكونها جزء النوع، والدخول فيها مقتضى التعليم البرهاني، وأما بالعرض فلكونها غير مرادة بالذات للطبيعة، حيث إن المراد هو الكل المحصل.

على عدم كون الحيوان مقصودا لدى الطبيعة.

فالدليل الثاني على أعرفية النوع عند الطبيعة قياس استثنائي حاصله: لو قصدت الطبيعةُ الجنسَ ((**لما تكثّرت أنواع الجنس في الطبيعة، و**)) لـ ((**وقع الاقتصار على نوع واحد**)). وقد أوضحنا الملازمة فيما تقدم، أما التالي فلا يخفى فساده على أحد.

فإن قلت: إن هذا القياس الاستثنائي بعينه يجري في طبيعة النوع؛ إذ لو قصدت الطبيعة النوع لما تكثّرت أفراده في الطبيعة، ولوقع الاقتصار على فرد وشخص واحد فقط، أما الملازمة فلعين ما ذكر في سابقه من أن الطبيعة الكلية تتحصّل بفرد واحد منها، وأما فساد التالي فكسابقه لا يحتاج إلى بيان.

قلت: إن تكثّر أفراد النوع وأشخاصه إنما كان لضمان بقائه، فهو وإن كان يتحصّل بفرد من أفراده إلا أنه لا يستمر به، والطبيعة لم تقصد إيجاد النوع فقط، وإنما قصدت بقاءه واستمراره؛ لذلك كثرت أفراده.

أما عدم استمراره بفرد وشخص واحد، فلوضوح فساد كل ما في عالم العناصر المتصرّم المتغيّر، عالم الكون والفساد. والحال أن الأشخاص من هذا العالم، فلو اقتصر على واحد لفسد وانتفى النوع بفساده. لذلك كانت الأشخاص أيضا مقصودة للطبيعة إلا أنها قُصدت بالعرض، ولم تقصد بالذات، فإن الطبيعة إنما قصدت تعاقب الأشخاص لأجل الأنواع.

((**و**)) على أية حال فمن ((**البعيد أن يظن ظان أنّ طبيعة**)) جنس

((**اللون أعرف عند الطبيعة من**)) أنواعه ((**البياض والسواد وغيرها**)) للدليلين السابقين، فلا ينبغي أن يُظَنَّ هذا، ((**بل الطبيعة الكلية الممسكة لنظام العالم تقصد الطبائع النوعية**)).

ثم لا يخفى أن الأفراد والأشخاص مقصودة لهذه الطبائع النوعية التي عبّر عنها الشيخ بـ((**الطبائع الجزئية**))، فالطبيعة الكلية تقصد الطبائع الجزئية، ((**والطبائع الجزئية تقصد الطبائع الشخصية**)).

وبهذا الترتيب يظهر لك أن الطبيعة تقصد الأنواع بالذات والأشخاص بالعرض ـ((**و**)) كما مرّ فإن ((**الجنس**)) أيضا ((**داخل في القصد بالضرورة أو بالعرض**))؛ لانتزاعه من النوع بعد وجوده ـ إلا أن النوع يقصد الأشخاص بالذات ليضمن بقاءه، كما علمت.

فالباري تعالى ـ أو الصادر الأول الذي يسمونه «العقل الكل»[1] ـ يطلب الإنسان، والإنسان يطلب زيدا وعمرا وبكرا و[2]...

وفي بيان الشيخ للطبيعة الكلية بقوله: ((**الممسكة لنظام العالم**)) تأكيد

---

(١) «رسائل الشجرة الإلهية» للشيخ الرئيس ابن سينا / ص٣٩٥.

(٢) هذا هو نظر الحكماء في المسألة، فإذا توجهّت العناية الإلهية لزيد وعمرو و... فذلك بتبع توجهها إلى الإنسانية؛ لأن المقصود لديها بالذات هو الأنسان، ففي قوله تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ (سورة البقرة الآية ٣٠) قصد الباري تعالى نوع الإنسان، ولم يقصد زيدا أو عمرا أو.. نعم لهذا النوع مصاديق من آدم عليه السلام إلى يومنا هذا، فيكون جميعها خلفاء لله سبحانه.

لما ذكرناه من أن المراد من الطبيعة الكلية هو القوة الكلية المدبّرة ــ القوة الإلهية ـ أي الباري تعالى وبتعبيرهم «العقل الكل».

بهذا تتضح مصاديق المصطلحات الأربعة التي أوردها الشيخ في بداية بحثه عنها، عند قياس الكليات بإزاء بعضها البعض، وهنا في نهايته، إلا أنه هنا عند ذكر مصداق الأعرف والأقدم عندنا استدرك بقوله: ((**أعني بالقياس إلى عقولنا، وإدراك عقولنا الإدراك المحقق لها**)) ـ وقد تقدم منه جزء من هذا الاستدراك سابقا، إذ قال: ((**أقدم وأعرف عند عقولنا**)) ـ ففي استدراكه هنا نكتتان لا ينبغي إغفالهما: أما الأولى فهي في الجزء المتكرر ـ ((**عند عقولنا**)) و((**بالقياس إلى عقولنا**)) ـ إذ أراد أن يتحرّز به عن الأعرف والأقدم في مطلق مدركاتنا ـ المحسوس منها والمعقول ـ؛ لأن المحسوس حينئذ لا يكون أعرف وأقدم من الأنواع المعقولة فحسب، بل من الأجناس أيضا، فتصبح الأجناس متأخرة وليست متقدمة.

ولنا أن نقول: إن هذا التوضيح والاستدراك ليس إلا تأكيدا على أن المصداق المبحوث عنه إنما هو في دائرة الكليات.

وأما الثانية فهي في الجزء غير المتكرر، وهو ((**إدراك عقولنا الإدراك المحقق لها**)) أي المحقق لطبائع الأنواع، فإنه وإن خصَّ المعقول من مدركاتنا دون المحسوس إلا أنه تحرّز بهذا الجزء عما يُدرك بالحس من المعقولات، وهو النوع، فإنه سيكون متقدما على الجنس ـ مع فرض أن الجنس مما يمكن أن يُدرك بالحس ـ بلحاظ الإدراك الحسي، إلا أن هذا

الإدراك ليس محققا للأنواع، فينتفي بأخذ الإدراك المحقق لها في الاستدراك احتمالُ ما لا يحققها، وبتبعه ينتفي احتمال تقدم النوع على الجنس.

وأما المراد من الإدراك الحسي للنوع فهو الإدراك العرفي العامي الذي يكون النوع به شبحا منتشرا خاليا، كما مرّ. فاستقراء أفراد الإنسان عند العوام يوجد صورة شبح خالية ينسجم شكلُها مع كل ما تكرر من صور مرئية انطبعت في خيالهم؛ فلأنها مشتركة بين أفراد الإنسان تنطبق على جميعها كانت كليا، ولأن المنطبق عليه هو الإنسان كانت نوعا.

فعامة الناس يفهمون من الإنسان صورة الفرد المنتشر هذه، ولا يدركون حقيقته، وهي الحيوانية الناطقة التي يحققها الإدراك العقلي بالسلوك من الأعم إلى الأخص، ((**فإن العقل أول شيء إنما يدرك**)) ويحصّل ((**المعنى العام الكلي، وثانيا يتوصّل إلى ما هو مفصّل**)) جزئي بإضافته إلى سابقه الكلي، ((**فلهذا ما نجد الناس**)) في دائرة الكليات ((**كلهم مشتركين في معرفة الأشياء بنوع أعم**))، إذ لا يخفى على أحد مفاهيم مثل الشيئية والوجود والعدم وغيرها، الكثير من المعاني العامة المشتركة الفهم والإدراك بين الناس؛ لقربها إلى عقولهم، ووضوحها لدى أذهانهم الناشئ من بساطتها، كما أسلفنا.

((**وأما**)) المعاني الخاصة المركبة، وهي ((**نوعيات الأشياء، فإنما يعرفها أكثر من**)) كان تحقيقه و((**بحثه أكثر**)).

هكذا يكون السلوك في الإدراك العقلي وهو السلوك البرهاني في التعليم الذي تقدم بيانه. وكذا تقدم بيان المنهج الجدلي أيضا، وبيان مورد كل منهما، وهو ما أتى به الشيخ في عبارته هذه، فذكر المورد الذي يختلف فيه المنهج الجدلي عن البرهاني أولا ـ أي دائرة جميع المدركات ـ وبيّن أن السلوك فيها يكون من الأخص إلى الأعم، ثم ذكر مورد الاتفاق ثانيا ـ أي دائرة المدركات المعقولة فقط ـ وبيّن أن السلوك فيها معاكس لسابقه، أي من الأعم إلى الأخص، فقال: ((**ونحن في مبدأ**)) تعلمنا و((**استفادتنا للمدركات**)) فإن أول شيء ((**يلوح لنا ما هو**)) أعرف و((**أقدم عندنا**)) من بين جميع المدركات ((**على الإطلاق، و**)) هو ما يكون في الوقت ذاته ((**أشد تأخرا في الطبيعة**))، كذا في دائرة جميع المدركات ((**على الإطلاق**)) أيضا.

فقد قصد الشيخ بقوله ((**على الإطلاق**)) مورد انفراد المنهج الجدلي عن البرهاني وهو جميع المدركات المحسوس منها والمعقول، وهو ما أوضحناه مزجا مع عبارته.

هذا ولا يخفى إيراد الشيخ مصداق الأقدم بالطبع في هذه العبارة ـ الذي لم يتعّرض له في أصل البحث عنه ـ وذلك بالملازمة، فعندما بيّن أن الأشد تأخرا في الطبيعة هو الجزئيات المحسوسة ـ مصداق الأشد تقدما في الزمان والمعرفة عندنا ـ عُلم أن الأشد تقدما في الطبيعة هو الكليات المعقولة.

والحاصل أن مبدأنا في الاستفادة والتعليم في دائرة جميع المدركات هو المعاني الخاصة، ((**وهي الجزئيات المحسوسات، فنقتنص منها**)) بالإدراك الحسي العرفي ((**الكليات**)) المنتشرة الخيالية، وليس الكليات الحقيقية.

((**و**)) لكننا ((**بعد ذلك**)) الإدراك الحسي ((**إذا أردنا أن نتحقق الكليات تحققا كليا**)) حقيقيا ((**ليس شيئا منتشرا خاليا**)) فإن هذا إنما يكون بالإدراك التحليلي العقلي الذي يحقق طبائع الأنواع، كما مرّ للتو. ففي هذا الإدراك ((**يكون ما نبتدأ**)) الاستفادة والتعلّم ((**منه**)) أولا ((**هو من جانب الأعرف**)) والأقدم ((**عندنا، والأقدم عند الطبيعة معا**)) وهو الأعم في دائرة خصوص المدركات المعقولة. ((**ونسلك منه**)) سلوكا متسافلا ((**منحطا على التدريج إلى الخواص والجزئيات**)) الإضافية ((**أي النوعيات**))، وليس الجزئيات الحقيقية، فالطبيعة لا تقصد الأشخاص، والأنواعُ حدُّ التعليم، كما تقدم.

ويمكن القول: إننا في السلوك التعليمي مطلقا ـ جدليا كان أم برهانيا ـ نبدأ بالأعرف عندنا، وننتهي بالأعرف عند الطبيعة.

أما ((**الجهة**)) في قول الشيخ: ((**من الجهة الأقدم بالطبع**)) فهي مبدأ السلوك البرهاني الذي نحن في صدد بيانه، إلا أن هذه العبارة استدراك لما قد يتوهم من عدم اتحاد مصداق الأعرف عند الطبيعة والأقدم عندها مطلقا، فـ((**ما ليس أقدم بالطبع ... لكنه أعرف عند الطبيعة**)) في

خصوص هذه الجهة. وبعبارة أخرى: مصداق الأعرف والأقدم عند الطبيعة لا يتحد في دائرة المدركات المعقولة، وبالملازمة يُعلم اتحاد مصداقهما في دائرة جميع المدركات؛ المحسوس منها والمعقول.

فللأعرف عند الطبيعة مصداق واحد إذاً؛ قيست الجزئيات الى الكليات أم قيست الكليات فيما بينها.

قال الشيخ: ((**فأما إذا ابتدأنا أولا، وأخذنا من البسائط، وصرنا على طريق التركيب إلى المركبات، فنكون قد ابتدأنا مما هو أقدم في الطبع. لكن وإن كان ذلك مما خصصنا به نظرنا أعرف عندنا، فليس هو دائما أعرف عندنا، فإنه ليس كل بسيط أعرف عندنا من المركب، وإنكان هذا البسيط النافع لنافي معرفة هذا المركب المخصوص أعرف عندنا، ونكون قد سلكنا سبيلا برهانيا لا محالة؛ لأن البسائط أسباب. فلنبحث هل البسائط أعرف عند الطبيعة أو المركبات.**

**فأما البسائط التي هي أجزاء من المركبات فيشبه أن تكون هي لأجل المركبات، فإن المادة لأجل الصورة، والجزء لأجل الكل. فيجب أن تكون المركبات أعرف عند الطبيعة؛ لأنها هي الغاية لتلك البسائط، وهذا هو الأصح. ولا يجب أن تكون الأجزاء واحدمنها أعرف من الآخر من حيث إنها أجزاء. بل هي سواء في المعرفة عند الطبيعة، إلا أن تعتبر لبعضها خصوصية زائدة على أنه جزء.**

**وأما البسائط التي هي علل، كالفواعل والغايات فليست بأجزاء**

**المعلولات. فيشبه أن تكون هي أعرف وأقدم معا عند الطبيعة من المعلولات التي لها بالذات، فيكون البيان منها برهانيا، لكن عما هو أقدم عند الطبع، وأعرف عند الطبع معا لما هو أشد تأخرا))**.

تقدم في العبارة السابقة أعرفية الأعم عندنا، وكذا أقدميته عندنا، وعند الطبع، إذا رتبت الكليات بإزاء بعضها البعض، مع كون الأخص في هذه الحالة أعرف عند الطبيعة من الأعم، إلا أن أعرفيته هذه لم تمنع من إتحاد مسلكي التعليم الجدلي والبرهاني في دائرة الكليات؛ لما علمت من أن مبدأ الأول الأعرف والأقدم عندنا، ومبدأ الثاني الأقدم عند الطبيعة، وهو واحد في هذه الدائرة.

وسبق من الشيخ أيضا أن الوجه في تقدم الأعم على الأخص عندنا هو ارتفاع الأخص بارتفاع الأعم، وعلّقنا على ذلك بأن للأعرفية والأقدمية عندنا وراء الانتفاء بالانتفاء سببا آخر هو بساطة الأعم، فقلنا: إن البسيط أوضح وأعرف عندنا من المركب، لذلك أُخذ في حدّه، فكان جزءا منه، وحينئذ انتفى الكل بانتفاء جزئه.

هذا ما تقدم في سياق شرح الفقرة السابقة، إلا أن إطلاق قولنا: «البسيط أوضح وأعرف من المركب» ليس بصحيح، الأمر الذي يكشف عن دقة الشيخ فيما تقدّم من بيان وجه تقدم الأعم على الأخص عندنا؛ إذ قال: ((**لأن طبيعة الجنس إذا رفعت ارتفعت طبائع الأنواع**)) فلم يأت للبسيط والمركب بذكر، وإنما بيّن وجه التقدم بالجنس والنوع. وهذا البيان

وإن لم يأت بالسبب الواقعي، وكان شاهدا فقط على التقدم ـ كما ذكرنا سابقا ـ إلا أنه يخلو مما في بياننا نحن من خلط للمصاديق.

ولكي يتضح الحال لابد من التمييز بين نسبتين في الكليات: الأولى هي نسبة الأجناس إلى الأنواع والثانية هي نسبة البسائط إلى المركبات. ففي الأولى تبيّن أن الأجناس أعرف وأقدم عندنا، والأنواع أعرف عند الطبيعة، إلا أن هذا ليس تاما في نسبة البسائط إلى المركبات، فالأجناس وإن كانت بسائط إذا قيست إلى الأنواع إلا أنها ليست جميع البسائط لتكون البسائط مصداق الأعرف والأقدم عندنا، والمركبات مصداق الأعرف عند الطبيعة مطلقا. نعم لا فرق بين النسبتين في مصداق الأقدم عند الطبيعة، وهو قول الشيخ: ((**فأما إذا ابتدأنا أولا، وأخذنا من البسائط، وصرنا على طريق التركيب إلى المركبات، فنكون قد ابتدأنا مما هو أقدم في الطبع**)) أجناسا كانت هذه البسائط أو لم تكن أجناس.

والحاصل أن من البسائط ما هو أوضح وأعرف عندنا، وهو الأجناس، ومنها ما لم نتبيّن حاله بعد. فبيان سبب تقدم الأعم على الأخص عندنا إنما كان في خصوص ما هو من البسائط جنسا. وبناءا على ذلك سيتضح لنا وجود مصداق آخر للأعرف والأقدم عندنا في دائرة الكليات غير الأجناس، وكذا سنجد أيضا مصداقا آخر للأعرف عند الطبيعة في هذه الحالة.

فالبسائط منها ما هو علة ماهوية، كالجوهر للجسم، ومنها ما هو علة وجودية، كالعقل الفعّال مثلا. والأعرف عندنا والأقدم هو خصوص العلل

الماهوية ـ أجناسا كانت أم فصولا ـ دون تلك الوجودية؛ وسر ذلك واضح، وهو أنها جزء المركب، والجزء متقدم في الزمان والمعرفة على الكل.

أما العلل الوجودية فعلى العكس تماما، أي أنها أشد تأخرا، وأقلُّ معرفة عندنا من المركب؛ إذ لا نفع لها في تعريفه لتتقدم عليه في الزمان والمعرفة عندنا، بل المركب هو المتقدم عليها. ولذلك استدرك الشيخ بعد الإطلاق في قوله: ((**إذا ابتدأنا وأخذنا من البسائط، وصرنا على طريق التركيب إلى المركبات**))، فقال: ((**لكن وإن كان ذلك**)) البسيط في السلوك ابتداءا من البسائط، وهو ((**مما خصصنا به نظرنا**)) منها دون غيره، أي مما كان علة ماهوية وجزءا، فإن البسيط حينئذ ((**أعرف عندنا**)) وإلا ((**فليس هو دائما أعرف عندنا**))؛ ليصح إطلاق الابتداء منها على أنه ابتداء من الأعرف عندنا، ((**فإنه ليس كل بسيط أعرف عندنا من المركب**)). ألا ترى أن الجسم أعرف عندنا من العقل، مع أنه مركب، والعقل بسيط بخلاف بسيط آخر هو الجوهر، فإنه أعرف من الجسم، ولكن ((**وإن كان هذا البسيط النافع لنا في معرفة هذا المركب المخصوص أعرف عندنا**)) إلا أنه لا يعني أعرفية كل البسائط على المركبات عندنا.

فإذا اتضح لك أن كلام الشيخ السابق كان في خصوص البسيط المعرَّف، اتحد حينئذ الأعرف والأقدم عندنا مع الأقدم عند الطبع في المبدأ، ((**ونكون**)) في التعليم ((**قد سلكنا سبيلا برهانيا**)) من المبدأ إلى ذي المبدأ ((**لا محالة؛ لأن البسائط**)) حينئذ ((**أسباب**)).

بهذا يتبيّن حال جميع البسائط في الأعرف والأقدم عندنا، ((**فلنبحث**)) الآن ((**هل البسائط أعرف عند الطبيعة أم المركبات**)).

ولاشك أن هذا البحث كسابقه فرع كون مصداق الأقدم عند الطبيعة فيما تقدم مخصوصا بالنسبة الأولى في الكليات، أي نسبة الأجناس إلى الأنواع، أما البحث عن المصداق في النسبة الثانية فهو مورد السؤال.

ومن المناسب قبل الجواب التذكير بالمراد من الأعرف عند الطبيعة لأن تشخيص المصداق متوقف على استحضاره، وعدم الغفلة عنه التي قد تنشأ من الخلط بين ملاكه وملاك الأعرف عندنا. فقد تقدم أن المراد من الأعرف عند الطبيعة هو ما كان مقصودا لها بالذات، والطبيعة لا تقصد إلا ((**الكامل المحصّل الذي هو الغاية**))، كما عبّر الشيخ سابقا، بينما الأعرف عندنا هو الواضح البيّن. فملاك الأعرفية عند الطبيعة هو الشّدة والشرف والتحصُّل، أما ملاك الأعرفية عندنا ومعيارها فهو الوضوح المساوق للعموم، فتنبّه لذلك فيما سيأتي.

وبالعود إلى الجواب عن سؤال الشيخ نقول: تقدم للتوِّ وجودُ نحوين من البسائط هي العلل الماهوية، والعلل الوجودية. ((**فأما البسائط التي هي**)) علل ماهوية و((**أجزاء من المركبات**)) فما تقدم من حديث عن مصداق الأعرف عند الطبيعة كان فيها، ((**فيشبه أن تكون هي لأجل المركبات**))، وليست المركبات لأجلها ((**فإن المادة لأجل الصورة، والجزء لأجل الكل**))؛ إذ المركب غاية هذا البسيط، وكماله الذي يسعى

إليه، ويقصده ((**فيجب**)) بناءا على ذلك ((**أن تكون المركبات أعرف عند الطبيعة؛ لأنها هي الغاية**)) والكمال ((**لتلك البسائط**)).

ولابد أن نقف عند تعبيرين للشيخ هنا: الأول قوله: ((**فيشبه أن تكون ...**)) إذ لم يقل مثلا ((**فتكون البسائط الأجزاء هي لأجل المركبات**)) وإنما قال ((**فيشبه أن تكون ...**)) فلماذا عبَّر بذلك؟

والجواب هو أن مرد هذا التعبير إلى عدم وجود غاية شعورية لهذه البسائط، فالأجزاء لا شعور لها، ولا إدراك في طلبها للكل، وسعيها إليه، أي أنها في الحقيقة لا تقصد بنفسها الكل، وإنما هي بالطبع جزء منه، لذلك قال ((**فيشبه ...**)). والثاني قوله ((**فإن المادة لأجل الصورة**))؛ إذ ليس هذا من مصداق الجزء والكل ليُؤتى به هنا بل هو من مصداق الجزء والجزء؛ وذلك لأن الصورة أمر بسيط، كالمادة. وبناءا على هذا ليس للشيخ أن يقول: ((**المادة لأجل الصورة**)) فلابد من وجود تسامح في سوق هذه العبارة هنا.

إلا أن الصحيح هو كون المادة لأجل الصورة وإن كان كلاهما بسيطا وجزءا، ولكن هذا ليس بلحاظ كون الصورة صرف جزء، وإلا لم يكن بينها وبين المادة أي فرق، فكل منهما حينئذ لأجل المركب وإنما بلحاظ كون الصورة حقيقة النوع. فحقيقة أي مركب بصورته لا بمادته، وحينئذ تكون المادة لأجل الصورة.

فالحاصل أن الصورة من حيث هي جزء، حالها لا يختلف عن حال المادة في كونهما لأجل المركب إلا أن الصورة من حيث هي حقيقة المركب ـ

أي كان فيها لحاظ معنى زائد عن كونها جزء ـ كانت المادة لأجلها.

ولأجل توهم التسامح هذا فصّل الشيخ المسألة ثم استدرك، إذ قال: ((**ولا يجب أن تكون الأجزاء واحدٌ منها أعرف من الآخر من حيث أنها أجزاء**)) ـ إذ لا يوجد جزء لأجل جزء، وإنما الأجزاء لأجل الكل ـ ((**بل هي سواء في المعرفة عند الطبيعة**))؛ لما علمت من أن المقصود بالذات لدى الطبيعة هو الكل، وما تبقى لا شيء منه بخصوصه مقصودا لها بالذات. فكل ما سوى الكل على حد سواء بالنسبة لها. ثم استدرك الشيخ، فقال: ((**إلا أن تعتبر لبعضها خصوصية زائدة على أنها جزء**))، كأخذ الصورة من حيث أنها حقيقة المركب مثلا، فإن المادة تكون لأجلها حينئذ.

هذا كل ما يتعلّق بمصداق الأعرف عند الطبيعة إذا كانت البسائط عللا ماهوية، وبالتالي أجزاءا للمركبات، ((**وأما البسائط التي هي علل، كالفواعل والغايات**)) أي علل وجودية ((**فليست بأجزاء المعلولات**)) لتكون المعلولات غاية لها تسعى هذه البسائط إليها، بل الحق على عكس ذلك، أي أن هذه البسائط غاية المعلولات، وكمالها الذي تقصده. وكونها أكمل فلبداهة استغناء العلة عن معلولها، والعالي عن السافل؛ إذ لو لم يكن أتم وأكمل لما استغنى. فغاية السافل دائما ومقصوده هو العالي، وليس العكس[1]. ولما كانت الطبيعة لا تقصد إلا ((**الكامل المحصّل الذي هو**

---

(١) هذا يذكِّرنا بمبحث الجود من مباحث الحكمة، إذ استحال عقلا نظر العالي إلى السافل والداني؛ لأن نظر العالي يعني حاجته واستجداءه ما عند الداني، ولا حاجة

**الغاية))** كانت هذه البسائط مقصودة بالذات لها، والمقصود بالذات هو الأعرف عندها، كما تقدم.

فالبسائط ـ التي هي علل وجودية ـ أعرف عند الطبيعة من غيرها من الكليات، بسائط كانت هذه الكليات أم مركبات، أي سواء أكانت طبائع جنسية أم نوعية.

وصفوة القول: إن مصداق الأعرف عند الطبيعة من بين جميع الكليات هو هذه البسائط، ((**فيشبه أن تكون**)) حينئذ ((**هي أعرف وأقدم معا عند الطبيعة من المعلولات التي لها**)). أما أنها أعرف فلما علمت للتوِّ من أنها أتم وأشرف، ((**والأعرف عند الطبيعة هي الأشياء التي تقصد الطبيعة قصدها في الوجود ....، والطبيعة تقصد الكامل المحصّل الذي هو الغاية**))، وأما أنها أقدم؛ فلأنها مبادئ وأسباب ينتفي ذو المبدأ والسبب

---

للغني إلى الفقير لينظر إليه. ولمّا كان الباري تعالى أغنى من كل شيء استحال أن ينظر إلى أيِّ شيء؛ لاستلزام هذا النظر حاجته إلى ما ينظر إليه، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.
أما رحمته تعالى ـ وهو أرحم الراحمين ـ فليست رحمة موجود مادي ناقص كرحمة الأم على ابنها ورأفتها به؛ إذ إن هذه الرحمة والرأفة والشفقة انفعالات، والمجرّد لا ينفعل، بل يفعل فقط. لذلك فإن الرحمة الإلهية رحمة عقلية، بمعنى وضع الأشياء في موضعها، وإعطاء كل ذي حق حقه.
وهذه الرحمة من اللطف الإلهي اللامتناهي؛ فإنه تعالى يتنزّل إلى أدنى مراتب الرحمة والرأفة بالعباد مع استغنائه وكماله المطلق.

بانتفائها، ((**والأقدم عند الطبع**[1] **هي الأشياء التي إذا رفعت ارتفع ما بعدها من غير انعكاس**))، كما اتضح سابقا. وقول الشيخ ((**بالذات**)) متعلّق بالأعرف والأقدم، وليس متعلّقا بالمعلولات، أي أن هذه البسائط أعرف وأقدم عند الطبيعة بالذات من معلولاتها.

إن سألت: هل في المعنى والمؤدى فرق نتيجة تعلّق الجار والمجرور ((بالذات)) بالأعرف والأقدم، وعدم تعلّقه بالمعلولات؟

أجبنا: الأعرف بالذات هو المقصود بالذات في قبال المعروف بالعرض، كالمعلول هنا، والأقدم بالذات هو الأقدم بالطبع؛ لأنه من أنحاء التقدم بالذات. أما المعلول بالذات فهو الذي تعلق به الجعل أولا، وليس له علاقة ببحثنا هنا.

أما قول الشيخ الرئيس هنا ((فيشبه))، ربما لأن الأعرف عند الطبيعة هو المقصود بالذات، وهي الطبيعة الكاملة المحصلة. ولا فرق بين العقل والجسم من هذه الحيثية، فكلاهما معروفان بالذات عند الطبيعة، ولكن بلحاظ كون العقل أكمل، فيشبه أن يكون أعرف. أما الأقدم فهو الأقدم بالطبع، كتقدم الجزء على الكل، والعقل متقدم بالعلية لا بالطبع، وهو يشبه التقدم بالطبع.

والحاصل من كل ما تقدم ـ بعد أخذ البسائط، التي هي علل وجودية،

---

(١) لايخفى عدم الفرق بين الأقدم عند الطبع، والأقدم عند الطبيعة، فكلاهما مصطلح لمعنى واحد استفاد منهما الشيخ في بيانه.

في الحسبان عند ترتيب الكليات بإزاء بعضها البعض ـ أن مصداق الأعرف عندنا، وعند الطبيعة هنا، مغاير لمصداقهما إذا اقتُصر في ترتيب الكليات على الأجناس والأنواع. وبتبع تغيّر مصداق الأعرف عندنا، وعدم اتفاقه مع الأقدم عند الطبع، لن يتفق حينئذ منهجا التعليم الجدلي والبرهاني؛ لعدم اتفاقهما في المبدأ. وكذا بتبع تغيّر مصداق الأعرف عند الطبيعة واتفاقه مع الأقدم عند الطبع، سيكون الأعرف عند الطبيعة مبدأ التعليم البرهاني، وليس منتهاه، كما كان سابقا.

يبقى أن نختم شرح هذه الفقرة بنقطة هامة، حاصلها: أن الأعرف عند الطبيعة ـ كما تبيّن ـ هو المقصود بالذات لها، والمقصود بالذات لها هو الكامل، والكامل هو غاية الناقص يسعى إليها. فالأكمل والأشرف هو ما كانت جميع الكائنات لأجله تسعى إليه. فهو غاية الغايات، والمقصود والمطلوب بالذات أولا، وليس ذلك إلا الباري تعالى[١]، ثم يأتي في القصد عند الطبيعة من بعده العقول، ثم بعد ذلك النفوس[٢].

---

(١) بناءا على أن الطبيعة هي الباري تعالى، فيكون تعالى قاصدا ذاته أولا.

(٢) وهنا سينقدح في الذهن سؤال، حاصله: أن المتيقَّن هو كون الإنسان سيد جميع المخلوقات والكائنات، بما في ذلك العقول. فالنصوص القطعية كثيرة في هذا الشأن وأهمها القرآن الكريم، إذ صرّح في غير موضع بأشرفية الإنسان على غيره من المخلوقات، بما في ذلك الملائكة التي أُمرت بالسجود له. فكيف ـ والحال هذه ـ تأتي العقول في رتبة الكمال والشرف بعد الباري تعالى مباشرة، وقبل بقية المخلوقات، ومنها الإنسان؟

قال الشيخ: ((**فإن ابتدأنا عن المركبات، وسلكنا إلى البسائط، أو ابتدأنا من الجزئيات، وسلكنا إلى الكليات بالاستقراء، فإنا نكون مستدلين غير مبرهنين، ويكون قد اتفق أن كان الأعرف عندنا هو**

---

وفي جواب ذلك نقول: إن الحيثية التي كان الإنسان فيها سيد الكائنات حيثية الاقتضاء، لا حيثية الفعلية، أي أنه أشرف جميع المخلوقات وأكملها اقتضاءا، وليس فعلا. ففيه اقتضاء السير في مدراج الكمال، وتخطي جميع الملائكة والعقول. وبهذا اللحاظ صار الإنسان مسجود الملائكة، أي بلحاظ أشرفيته وأكمليته عليها بالقوة. وأما في مقام الفعلية فالإنسان بالخيار بين أن يكون أكمل وأشرف منها أيضا، وبين أن يكون أخس. فمن الأول نفس الإنسان الكامل ـ أي النبيّ والإمام عليهما السلام ـ فإنها أكمل وأشرف من العقول والملائكة بالفعل، وليس بالقوة فقط، من هنا كان الإنسان الكامل ـ ومصداقه الأبرز هو النبيّ صلى الله عليه وآله ـ مقصودا لدى الباري تعالى قبل غيره من المخلوقات، بل إن غيره كان لأجله؛ لذلك ورد عنه تعالى شأنه «لولاك ما خلقت الأفلاك»(**ملتقى البحرين/ ص١٤، ومستدرك سفينة البحار / ج٣/ ص٣٣٤**)، فكل المخلوقات لأجل النبي صلى الله عليه وآله وفي خدمته، حتى جبرائيل عليه السلام لم يكن سوى واسطة بينه وبين الباري تعالى. فالمكمِّل للنبي صلى الله عليه وآله بالذات هو الحق عز وجل، وجبرائيل ناقل، وواسطة ليس أكثر. ومما يقول الصادق عليه السلام في هذا الشأن تأييدا لما ذكرناه «كان جبرئيل عليه السلام إذا أتى النبيّ قعد بين يديه قعدة العبد، وكان لا يدخل حتى يستأذنه» (علل الشرائع / ج٢/ ص٧) فهو لأجل النبي صلى الله عليه وآله خادم له.

ومن الثاني ممن عاصر النبي صلى الله عليه وآله عمُّه أبو لهب، وكذا أبو جهل، فإنهما أخس من الأنعام فضلا عن الملائكة، وذلك قوله تعالى ﴿**إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلّ سَبِيلاً**﴾ (سورة الفرقان الآية ٤٤).

**الأعرف عند الطبيعة. فيجب أن تتحقق هذه الأصول على هذا المأخذ)).**

عند الحديث عن مصاديق المصطلحات الأربعة في دائرة الكليات اتضح أن منهج التعليم البرهاني يكون من البسائط إلى المركبات، أي مما هو أقدم بالطبع. وكذا مما هو أعرف وأقدم عندنا، مع قصر النظر على العلل الماهوية من البسائط ، فيكون منتهى التعليم ـ حينئذ ـ هو الأعرف عند الطبيعة. ولاتفاق مصداق الأقدم بالطبع مع الأعرف عندنا اتحد منهجا التعليم الجدلي والبرهاني. فالأقدم بالطبع مناط الثاني، والأعرف عندنا مناط الأول، وقد تقدم كل ذلك غير مرة.

والمهم أن الشيخ هنا يتعرّض للتعليم في نفس دائرة الكليات أيضا، أي الأجناس والأنواع، إلا أنه يورد سلوكا معاكسا للمنهجين الجدلي والبرهاني؛ بجعل مبدأ هذا السلوك هو المركبات، ومنتهاه البسائط، أي أنه جعل مبدأ السلوك العلمي هذا هو الكل ومنتهاه الجزء. فإذا استحضرنا مصاديق هذه الدائرة فإن المبدأ يكون الأعرف عند الطبيعة، والمنتهى هو الأعرف عندنا والأقدم عندنا، وعند الطبع، أي أننا ننطلق فيه من الأخص لنصل إلى الأعم على عكس ما تقدم تماما.

ثم إن ما يُلفت النظر أيضا ـ إضافة إلى هذا السلوك المعاكس ـ ما أورده الشيخ؛ من أن مصداق الأعرف عندنا متحد مع مصداق الأعرف عند الطبيعة، أي أنه المركب وليس البسيط، النوع وليس الجنس، الكل وليس

الجزء، الأخص وليس الأعم.

وهذا مناف لما ثبت سابقا عند قياس الكليات بإزاء بعضها البعض في خصوص هذه الدائرة. ولكي يتضح الحال نقول: إن السلوك الذي أورده الشيخ هنا هو السلوك الاستقرائي من الجزيئات إلى الكليات، كالذي حصل لدى العوام في إدراك كلي الإنسان مثلا، فإن تكرر مشاهدة أفراده، وانطباع صورة خيالية لشبح منتصب القامة، له رأس ويدان ورجلان، انتقال من الجزئيات إلى الكلي الخيالي المنتشر.

والأمر في الأنواع والأجناس لا يختلف عن هذا، غايته أن السلوك هنا من الجزيئات الحقيقية إلى الكلي، وفي المركبات والبسائط من الجزيئات الإضافية إلى الكلي، فالاستقراء فيها لا يختلف عنه في سابقتها، كما في إدراك العوام كليَّ الحيوان مثلا، فإنهم ينتقلون من صورة شبح الفرس وصورة شبح البقر و... إلى صورة شبح خيالية للحيوان، تفيد أنه جسم له رأس ويدان ورجلان فقط، انتصبت قامته أم لم تنتصب، مشى على اثنتين أم على أربع.

والحاصل أننا إذا ((**ابتدأنا من الجزيئات وسلكنا إلى الكليات بالاستقراء**)) فإننا لن نكون قد سلكنا في التعليم سلوكا برهانيا حتما؛ إذ لم نبدأ من الأقدم عند الطبع، أي أننا لم ننتقل من المبدأ إلى ذي المبدأ، وكذا لن نكون قد سلكنا سلوكا جدليا بناءا على كون مصداق الأعرف عندنا هو الأعم، إلا أنه لما كان مصداق الأعرف عندنا في السلوك الاستقرائي العرفي

هو الجزيئات، وليس الكليات، أي الأخص دون الأعم، كان السلوك في التعليم بهذا الاعتبار جدليا. فيكون المنهج الجدلي قد خالف في هذه الدائرة من الكليات، أي الأجناس والأنواع، المنهج البرهاني ولم يتفق معه؛ لعدم اتحادهما في المبدأ، فمصداق الأعرف عندنا مغاير لمصداق الأقدم عند الطبع، إلا أنه بهذا الاعتبار ((**قد اتفق أن كان**)) مصداق ((**الأعرف عندنا هو**)) مصداق ((**الأعرف عند الطبيعة**[1])).

ثم لا تخفى لطافة انتقال الشيخ، في هذه العبارة، من التعبير بالمركبات والبسائط إلى التعبير بالجزيئات والكليات، لما في ذلك من انسجام مع السلوك الاستقرائي المراد بيانه فيها.

قال الشيخ: ((**فإن قال قائل ما قد قاله بعضهم: إن المعنى الجنسي أعرف عند الطبيعة؛ لأنه وإن لم يعرف بحسب شيء فهو في نفسه وبقياس الحق أعرف. فيقال له: لا معنى لقولك إنه بقياس الحق أعرف؛ لأن الشيء إنما يصير معروفا بعارفه، وعارفه إما نحن بالعقل أو كل ما هو ذو عقل.**

**وأما الطبيعة في قصدها لنظام الكل على سبيل الاستعارة، فيكون الأعرف عندها ما تقصده لنظام الكل. فإن اعتبرنا بالمعرفة الحقيقية، فالطبيعة الجنسية لا تكون معروفة بذاتها إلا بالقوة، وأما بالفعل فإنما**

---

(١) لا يخفى أن الشيخ يقصد من قوله بعد ذلك: ((**فيجب أن تحقق هذه الأصول على هذا المأخذ**)) أصول البحث العلمي إما أن يكون برهانيا أواستقرائيا.

**تعرف إذا عرفت بالعقول. وإنما تكون معروفة بذاتها بالقوة على النحو الذي نريد أن تصير معروفة بالفعل. ولا ينكر أحد أن الطبيعة الجنسية أعرف عند العقول، فإن الطريقة البرهانية تأخذ مما هو أعرف عند العقول إلى ما هو أعرف عند الطبيعة، كما يصرح به المعلم الأول في ابتداء تعليمه للطبيعيات. ونحن نتقبل به هناك، ونشرح الأمر فيه))**.

قد تقرر من بعض ما تقدم أن الطبائع الجنسية ليست أعرف عند الطبيعة في جميع الأحوال، فسواء أكانت الكليات التي رتبت بإزاء بعضها البعض هي البسائط ـ التي تكون عللا ماهوية ـ والمركبات أم كانت البسائط ـ التي هي علل وجودية ـ والمركبات، فإن الطبائع الجنسية في كلا الحالتين ليست أعرف عند الطبيعة.

إلا أن الشيخ في هذه الفقرة يتحدث عن الأعرف عند الطبيعة في خصوص الحالة الأولى[1]، فيفُترَض أن يقول ((**قائل ما قد قاله بعضهم**)) من أن ((**المعنى الجنسي**)) ليس أعرف عندنا فحسب، بل و((**أعرف عند الطبيعة**)) أيضا.

ومرد ذلك عند هؤلاء إلى أن الجنس ـ مع قطع النظر عن إدراكنا له، وتعقّلنا إياه ـ بيّن في نفسه واضح، وكونه كذلك يجعله أعرف عند الطبيعة. فالعمدة في مدعاهم، والأساس الذي بنوا عليه مقولتهم هذه، هو أن

(١) تخصيص الكلام في الحالة الأولى واضح؛ لأنه تكلم عن الجنس والنوع، لاعلل الوجود.

الأعرف ـ عندنا كان أم عند الطبيعة ـ يعني الأوضح، وإذا كان الأعرف هو الأوضح فإن الجنس أعرف عندنا؛ لأنه بسيط أعم. فالبسيط الأعم أعرف عندنا من المركّب الأخص، وكذا الجنس أعرف عند الطبيعة؛ ((**لأنه وإن لم يُعرف بحسب شيء**)) آخر خارج عنه ـ كمعرفتنا نحن به ـ ((**فهو في نفسه وبقياس الحق**)) أي في الواقع ونفس الأمر، بغض النظر عن إدراك مدرك، ومعرفة عارف أوضح، و((**أعرف**))، فيكون بذلك عند الطبيعة أعرف.

وكأن هؤلاء كمن يقول: إن الأربعة كما هي زوج عندنا كذلك هي زوج في نفسها، فالزوجية للأربعة واقعية نفس أمرية أدركنا ذلك نحن أم لم ندركه. ومثل هذا يقال في أعرفية الجنس وأوضحيته فإنها واقعية نفس أمرية أدركنا الجنس أيضا أم لم ندركه .

والحق أنه خلط بين مقامين لا شأن لأحدهما بالآخر: مقام الإثبات المتعلق بنا، ومقام الثبوت المتعلق بالواقع، فما قيل من أن الجنس ((**في نفسه وبقياس الحق أعرف**)) لا معنى له؛ لأن الأعرفية أمر إضافي نسبي يتقوّم بطرفين، فالشيء ((**إنما يصير**)) واضحا ((**معروفا بعارفه**))، أي أنه يكون معروفا عند الغير، وليس معروفا عند نفسه[1]. ((**وعارفه**)) لا يخلو

---

(١) لا يخفى أننا عندما كنا نقول سابقا واضح في نفسه أو بيّن في نفسه لم نقصد أنه واضح عند نفسه، وإنما قصدنا أنه واضح عندنا، بديهي لا يحتاج إلى من يوضحه ويبيّنه لنا. وهذا بخلاف دعوى هؤلاء أعرفية المعنى الجنسي عند الطبيعة ـ على أنه في الواقع ونفس الأمر أعرف سواء عرفناه نحن أم لم نعرفه ـ فقد أنكروا بذلك الطرف

((إما)) أنه ((**نحن بالعقل أو**)) أنه ((**كل ما هو ذو عقل**)).

ومع امتناع كون الجنس ((**في نفسه، وبقياس الحق أعرف**)) يمتنع ما تفرّع عنه، وهو كونه أعرف عند الطبيعة بنفس معنى الأعرفية عندنا، أي ما هو أوضح. وهذا ما تقدم من الشيخ وأكّدنا عليه في غير موضع؛ إذ الأعرف عند الطبيعة لا يعني الأوضح عندها، وإنما يعني مقصود الطبيعة ومطلوبها. وقد تقدم منا أن ما تقصده الطبيعة المدبّرة هو النظام الأصلح، وهو ما عبّر عنه الشيخ هنا ((**بنظام الكل**)).

ثم إن الشيخ ذكر أن قصد الطبيعة لنظام الكل ((**على سبيل الاستعارة**)) والاستعارة كما ورد في محلّه إما تصريحية وإما مكنية. والاستعارة التصريحية هي أن يُحذف المشبَّه ويُترك المشبَّه به، كما في قول قائل «جاء الأسد» عند مجيء أحد ما، إذ حذف في هذا القول المشبَّه، وهو الرجل الشجاع، وذُكر المشبَّه به، وهو الأسد. وكذا في مثل «جاء البحر» عند قدوم أحدهم، فقد حذف المشبَّه، وهو العالِم، وتُرك المشبَّه به، وهو البحر.

---

الآخر المقوّم لعملية المعرفة، وهو العارف؛ إذ لا عارف إلا ((**نحن بالعقل أو كل ما هو ذو عقل**)) كما نص الشيخ.

ولكن قد تسأل: أليست الطبيعة قوة مدبّرة عاقلة تدخل في عموم قول الشيخ: ((**كل ما هو ذو عقل**)). وعلى هذا لا تكون مقولة هؤلاء قد أنكرت طرف المعرفة الآخر؟

والجواب: أننا سبق وأن قلنا إن الأعرف عند الطبيعة هو المقصود لها، لا المعلوم لها، حيث إنها تعرف كل شئ من نفسها على حد سواء.

أما الاستعارة المكنية فعلى خلافها أي أنَّ المشبَّه هو المذكور والمشبَّه به محذوف، ولكن لوازمه مذكورة، كما في «رأيت زيدا يزأرُ في المعركة»، إذ قصد بذلك تشبيه زيد لشجاعته، وشدة بأسه، بالأسد مع عدم ذكر الأسد، والاقتصار في ذلك على إسناد إحدى خصوصياته لزيد.

بعد أن اتضح هذا اعلم أن ((**الطبيعة في قصدها لنظام الكل**)) إنما هو ((**على سبيل الاستعارة**)) المكنية. فالطبيعة هي المشبَّه الذي ذُكر في الكلام، وقد أُسند إليها القصد والقصد من لوازم العقل ذي الشعور الذي شُبهت الطبيعة به، فالطبيعة لا شعور لها، ولكن المعلم الأول ذكرها وأراد منها القوة العاقلة المدبِّرة لما ذكرنا سابقا، فكان لابد من إسناد مالها من خصوصيات ولوازم إلى الطبيعة.

أما ما قاله القائل من أن المعنى الجنسي واضح في نفسه، فقد ذكر الشيخ أنه لا يكون إلا بالقوة. ((**فإن اعتبرنا بالمعرفة الحقيقية**)) التي تعني الوضوح، لا المعرفة المجازية التي تعني القصد، ((**فالطبيعة الجنسية لا تكون معروفة بذاتها**)) من دون عارف لها ((**إلا بالقوة**)) بأن كان فيها شأنية المعرفة. فلا بأس أن يقال حينئذ: إن الطبيعة الجنسية معروفة وواضحة بنفسها بالقوة، أي بحيث لو أدركها مدرك لكانت معروفة. وهذا من قبيل الطبيعة والماهية، فإنها من حيث هي هي لا كلية ولا جزئية، ولكننا نطلق عليها الطبيعة الكلية أو الكلي الطبيعي؛ وما ذلك إلا لأنها لو أُدرِكت لكانت كلية، فهي في نفسها كلية بالقوة لا بالفعل.

وهنا الطبيعة الجنسية لو أُدرِكت لكانت معروفة، فهي معروفة في نفسها بالقوة. ((**أما بالفعل فإنما تعرف إذا عُرِفت بالعقول**)) لا بنفسها.

((و)) كما ذكرنا فإن الطبيعة الجنسية ((**إنما تكون معروفة بذاتها بالقوة على النحو الذي نريد أن تصير معروفة بالفعل**))، وهذا النحو هو الوضوح لا القصد.

وفي ختام هذا الفصل سنتعرض لإشكالات ثلاثة ذكرها البعض، ويرى الشيخ المصباح اليزدي (حفظه الله) أنها ترد على الشيخ الرئيس[1].

وحاصل الإشكال الأول إجمالا: أن عنوان الفصل هو ((**فصل في اعتبار مقدمات البرهان من جهة تقدمها وعلّيتها وسائر شرائطها**))، فالبحث ينبغي أن يكون بحسب العنوان عن مقدمات البرهان إلا أنه أجنبي عنها؛ وذلك لأن الشيخ دخل في علّية مقدمات البرهان للنتيجة، وفرّع عليها الأقدمية والسنخية، مع أن علية النتيجة وأحكامها من الأقدمية والسنخية هي للأوسط، ولا شأن لها بالمقدمات. فالكلام إذاً أجنبي عما ذُكر في العنوان[2].

والحق أن هذا الإشكال غير وارد؛ لأننا عندما نقول مثلا: «إن الحد الأوسط علة للنتيجة في البرهان اللمي»، لا نقصد بذلك أن الحد الأوسط

---

(١) إشكالات الشيخ في شرحه للمقالتين الأولى والثانية فقط، ص٣٢٤، ولا حاجة للترجمة التفصيلية مع الاكتفاء بلب الإشكال .

(٢) قد يكون هناك فرق بين هذا، وبين ما ذكره الشيخ المصباح، ولكن المؤدى واحد.

في نفسه من حيث هو هو علة، وإنما نعني بذلك أن الحد الأوسط المتصف بالأكبر حين وجوده في الأصغر علة للنتيجة.

فما ذكره الشيخ المصباح من أن الكلام في علية الحد الأوسط صحيح لا إشكال فيه، إلا أن علية الأوسط هذه ليست من حيث هو هو، ليكون الكلام أجنبيا عن العنوان، وإنما علية الأوسط المتصف بالأكبر من حيث وجوده في الأصغر.

فعلّة احتراق الخشب في قولنا: (هذا الخشب باشرته النار وكل ما باشرته النار يحترق فهذا الخشب يحترق) ليست النار من حيث هي هي، وإنما النار المحرقة الموجودة في الخشب. وكذا علة كون الإنسان ضاحكا في قولنا (الإنسان ناطق والناطق ضاحك فالإنسان ضاحك) ليست الناطقية من حيث هي هي بمعزل عن أي شيء آخر، وإنما الناطقية المقتضية للضحك من حيث وجودها للإنسان.

فالحد الأوسط علة بهذا النحو للنتيجة، وكونه كذلك ـ أي متصفا بالأكبر، ومن حيث هو موجود للأصغر ـ تعبير آخر عن علية المقدمات لها.

فحاصل الرد على الإشكال: أن الكلام عن العلة من حيث هي وسط، أي من حيث هي موصوفة بالأكبر، وموجودة للأصغر، لا من حيث هي هي، كما توهم.

أما الإشكال الثاني فحاصله: وقوع التناقض أو عدم الانسجام بين ما قاله الشيخ الرئيس من أن الأعرف عندنا عند قياس المحسوس إلى المعقول هو المحسوس، وأن الأعرف عندنا عند قياس المعقولات بين بعضها البعض هو العام. ففي الأول كان إدراكنا للمحسوس قبل المعقول، وفي الثاني كان إدركنا للعام قبل الخاص، وعدم الانسجام بين هذين يكمن في المعقول

الذي أُدرِك بعد المحسوس؛ لأن المعقول الذي انتقلنا من المحسوس إليه ليس إلا النوع، فمن إدراكنا زيد وعمرو وبكر ننتقل إلى إدراك الإنسان، كما لا يخفى. فكيف والحال هذه يعتبر الشيخ الجنس أعرف عندنا من النوع في المعقولات؟

وبعبارة أخرى: كيف يكون النوع متأخرا ـ في الإدراك ـ عن الجنس من بين المعقولات، مع أنه أول ما أدركناه بعد المحسوس منها؟

ثم إن قال الشيخ الرئيس: إن المعقول المدرك بعد المحسوس ليس ماهية النوع الحقيقية وإنما هو فرد منتشر خيال. وعليه لا يكون النوع قد أُدرِك قبل غيره من المعقولات ليكون في البين محذور.

قلت: لا نسلّم بهذا الكلام، فالفرد المنتشر، وإن كان موجودا، إلا أننا ننتقل منه إلى النوع الكلي بماهيته الحقيقية؛ إذ ليس بالضرورة أن تكون كل ماهية مركبة من جنس وفصل لتتوقف حقيقة الماهية عليهما أولا، بل هذا خاص بالمركبات الخارجية،كما ليس بالضرورة أن لا يكون انتزاع الأجناس والفصول إلا بالمقايسة بين الأنواع المختلفة ثانيا، فلو فُرِض أن لا وجود في العالم إلا لقماش أبيض، فإن ذلك لا يعني عدم إمكان فهم ماهية البياض الحقيقية، بناءا على عدم إمكان انتزاع فصل وجنس له؛ لعدم وجود سواد وصفار وخضار و... مما ينتزع الجنس والفصل من مقايسة بعضه بالبعض الآخر، بل يمكن انتزاع ماهية البياض الكلية من القماشة البيضاء الوحيدة ـ حسب الفرض ـ في هذا العالم.

وكلام الشيخ مصباح هذا غريب؛ إذ لا يخلو من مشكلتين أساسيتين:

**الأولى**: ادعاؤه إمكان انتزاع الماهية الكلية الحقيقية من مصداق واحد في هذا العالم دون الحاجة إلى مقايسة هذا الجزئي بجزيئات أخرى لمعرفة ما هو مشترك بينها عام مما هو خاص، وما هو ذاتي مما هو عرضي، فلنا أن نسأل بناءا على هذا الفرض: ما هي ماهية البياض الكلية التي أدركها من هذه القماشة البيضاء الوحيدة الموجودة في هذا العالم ؟

ولابد أنها شيء آخر غير (اللون المفرّق للبصر)؛ لأنه وصل إليها وانتزعها من خلال الفرد المنتشر الذي أدركه بإدراك المحسوس، و(اللون المفرّق للبصر) معقولان انتُزعا بمقايسة الأفراد والجزيئات، ونسبتها إلى بعضها البعض. فالعقل عندما يواجه فردا ما فإنه يقارن بينه وبين بقية الأفراد؛ ليكتشف بعد ذلك أن مجموعة الصفات التي يتصف هذا الفرد بها لا يشترك في أيِّها مع بعض الأفراد، ويشترك في بعضها مع أفراد أخرى، وفي بعضها الآخر ينفرد بالاتصاف بها. ثم يُميّز العقل في العام من هذه الصفات ـ أي التي يشترك فيها مع أفراد أخرى ـ وفي الخاص أيضا بين ما هو ذاتي يزول الفرد بزواله، وبين ماهو عرضي لا أثر لزواله على وجود الفرد وتحققه. فيفصّل العقل بذلك بين الذاتيات والعرضيات، ولو لم يقم بالمقايسة بين الأفراد لما عُلم العام من الخاص، كما لم يُعلم الذاتي من العرضي. فليت شعري كيف يمكنه أن يُعرّف ماهية بياض القماشة دون أن يقايسه بالقماشة نفسها فضلا عن مقايسته له بما يشترك معه في بعض الصفات؟!

فالحق أن الماهية الكلية الحقيقية لا يمكن انتزاعها من مصداق وفرد

واحد دون مقايسته بغيره من المصاديق والأفراد، لا بل إن الفرد المنتشر الذي ادّعى الشيخ المصباح انتزاع الماهية الكلية منه، لا يمكن الوصول إليه ما لم يكن هناك مقايسة بين الجزئيات. فبتكرّر مشاهدة الجزئيات الخارجية، ومقايسة بعضها إلى بعض، تكون هناك صورة خيالية منتشرة بين كثرة فعلية موجودة فيما اتحد شكلا من هذه الجزئيات. فالفرد المنتشر لا يمكن انتزاعه إلا بالمقايسة فضلا عن الماهية الكلية المعقولة.

نعم يمكن انتزاع العرضيات سريعة التغير فقط من جملة أوصاف الشيء، دون مقايسته إلى غيره، كالقيام والقعود والجلوس والصعود، وغيرها دون ما هو من لوازم الوجود، كالسواد للزنجي.

**الثانية**: ما ادعاه في سياق الإشكال من عدم تركّب كل ماهية من جنس وفصل[1]، وذلك بنفي تركّب البسيط الخارجي منهما، وانحصاره في المركب الخارجي، فجعل الجنس والفصل للمركبات الخارجية أولا وبالذات، ثم للبسائط الخارجية على سبيل الاعتبار، ونسب هذا الأمر لكل من الشيخ الرئيس وصدر المتألهين.

ونسبة مثل هذا للشيخ الرئيس في غاية الغرابة؛ إذ أشار في منطق إشارته إلى عكس ذلك تماما[2]، أي على أن الجنس والفصل للبسائط الخارجية أولا وبالذات.

---

(١) وهذا الادعاء لم نورده في حاصل إشكال الشيخ مصباح.

(٢) «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس ابن سينا/ ج١/ ص٩٧ـ٩٨.

والحاصل أن الشيخ مصباح جعل البسيط الخارجي ـ كالبياض مثلا ـ مركبا اعتباريا في الذهن، بناءا على عدم وجود جنس وفصل له حقيقيين ليتركب منهما. فالجنس والفصل الحقيقيان للمركب الخارجي. وهذا الكلام غير صحيح ؛ لأن المركب الخارجي ليس مركبا من جنس وفصل، وإنما هو مركب من مادة وصورة. والمادة والصورة موجودان متباينان بينهما نحو اتحاد، فهما في الخارج اثنان لا يمكن حمل أحدهما على الآخر، فإذا كان الجنس والفصل، كالمادة والصورة موجودان خارجيان ـ لتركب المركب الخارجي منهما حقيقة ـ كانا موجودين بوجودين متباينين، ولم يمكن حينئذ حمل أحدهما على الآخر. وهذا خلاف الضرورة العقلية وإجماع المناطقة والحكماء.

فما ذهب إليه الشيخ مصباح من أن الجنس والفصل للمركبات الخارجية أولا وبالذات، ليس بصحيح. ولكن هذا الوهم مع الأسف شائع بين الفضلاء.

وأما الإشكال الثالث فحاصله: أن الطبيعة التي تحدّث عنها الشيخ مضطربة جدا، فظاهرها هو العالم المادي، وحينئذ يرد إشكالان: الأول كونها غير شاعرة، فكيف تقصد؟

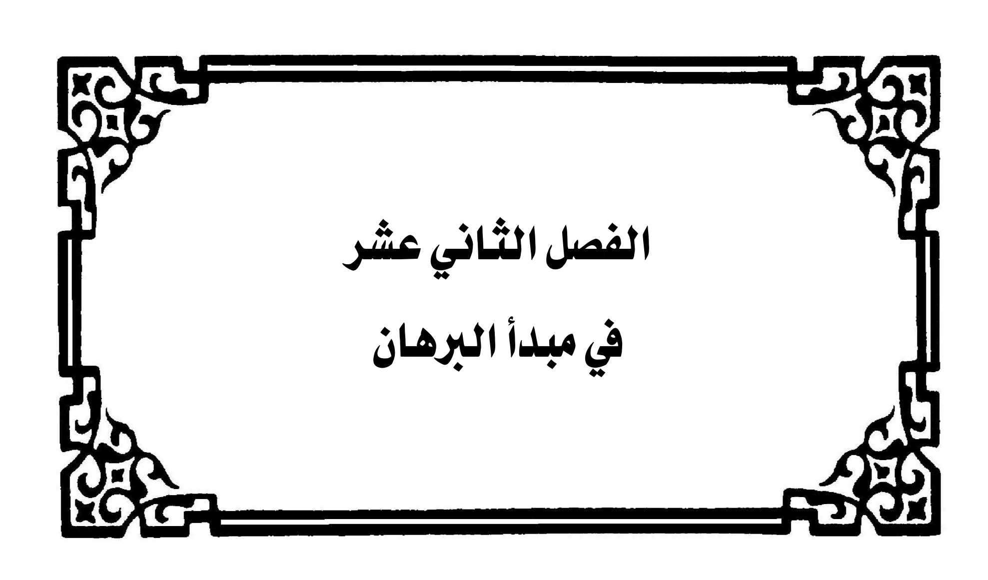
والثاني لزوم الوحدة الشخصية في عالم الطبيعة، وهذه لم يقل بها فيلسوف.

لكن ما تقدم من بيان لمراد الشيخ من الطبيعة يدفع كلا هذين الوهمين، لا بل إن الشيخ نفسه بيّن المراد من الطبيعة، إذ قال: ((**بل الطبيعة الكلية**

**الممسكة لنظام العالم تقصد الطبائع النوعية))**، فالمراد منها العقل الكل، والنظام الأصلح الذي في علم الباري سبحانه وتعالى بالأشياء، قبل إيجادها، لذا قلنا سابقا: إن المراد منها القوّة المدبّرة والمسيطرة، وكما قال الشيخ: ((**الممسكة لنظام العالم**))، فالصانع ينظر إلى الكل، ولا ينظر إلى الجزء، ينظر إلى تمام مصنوعه أولا وبالذات، ألا ترى أن صانع السيارة مثلا يقصد السيارة ويضعها في ذهنه، ولا يقصد أجزاءها إلا بالتبع، فهو أولا وبالذات ينظر إلى الكل، ثم ثانيا وبالتبع ينظر إلى الأجزاء التي يتألف منها الكل. فأجزاء السيارة إنما تقصد لأجل السيارة، وتقصد لذاتها. وكذا العقل المدبّر للكل يقصد الكل، وإنما يقصد الأجزاء لأجل الكل، أي الأجزاء المحصّلة للكل، ولا يقصدها لذاتها.

ثم إن الشيخ قد ذكر أن ((**الطبيعة في قصدها لنظام الكل على سبيل الاستعارة**)) إشارة منه إلى عدم إرادة ظاهرها، وقد قلنا أن مقام التعليم يقتضي ذلك؛ أي أن لا يؤتى للمتعلّم بما ليس ثابتا لديه وإنما يُستعارُ له بما هو مأنوس عنده، قريب المأخذ سهل الفهم.

والحاصل أن المقصود من الطبيعة هنا واضح لا لبس فيه.



# الفصل الثاني عشر

# في مبدأ البرهان

قال الشيخ: ((**ومبدأ البرهان يقال على وجهين: فيقال مبدأ البرهان بحسب العلم مطلقا، ويقال مبدأ البرهان بحسب علم ما، ومبدأ البرهان بحسب العلم مطلقا هو مقدمة غير ذات وسط على الإطلاق، أي ليس من شأنها أن يتعلق بيان نسبة محمولها إلى موضوعها ـ كانت إيجابا أو سلبا ـ بحد أوسط، فتكون مقدمة أخرى أقدم منها وقبلها.**

**ومبدأ البرهان ـ بحسب علم ما ـ يجوز أن يكون ذا وسط في نفسه، لكنه يوضع في ذلك العلم وضعا، ولا يكون له في مرتبته في ذلك العلم وسط، بل إما أن يكون وسطه في علم قبله أو معه، أو يكون وسطه في ذلك العلم بعد تلك المرتبة، كما ستعرف الحال فيه، وكلا القسمين من مبدأ البرهان**)).

هذا ثاني الفصول التي يتعرّض فيها المصنف إلى مبدأ البرهان، وهو آخر فصول المقالة الأولى من مقالات هذا الفن الأربع.

ولا يخفى أن المراد من مبدأ البرهان هنا معناه العام، الذي يشمل كلا من المبدأ التصوري والمبدأ التصديقي الذي هو مبدأ البرهان. فالتصديق لما كان فرعا للتصوّر، متوقفا عليه كان التصور مبدأ له، وبالتالي مبدأ للبرهان.

فالشيخ في هذا الفصل يُبيّنُ أولا انقسام مبادئ البرهان التصديقية، ويبيِّن

بعد ذلك الفرق بين مبدأ البرهان ومبدأ الجدل، وكذا يتعرض للفرق بين المبادئ التصديقية وتلك التصورية في العلوم .

أما عبارتنا هذه فقد قسّم الشيخ فيها المبدأ التصديقي للبرهان إلى قسمين: الأول هو ((**مبدأ البرهان بحسب العلم مطلقا**))، والثاني هو ((**مبدأ البرهان بحسب علم ما**)) أي خاص.

والأول أراد به ما يكون مبدأ لسائر العلوم بلا استثناء، سواء كان العلم فلسفة أو هندسة، أو طبيعيات أو غيره... لا يختص بأحدها. فالمراد من المبدأ بحسب العلم مطلقا المبدأ العام الذي لا يكون لعلم دون علم، بل يعم جميع العلوم بلا استثناء.

وواضح أن مبدأ سائر العلوم إنما يكون من المبادئ البيِّنة البديهية؛ إذ لو كان مبيّنا أو نظريا لاحتيج في إثباته لأن يكون في جملة علم من العلوم، فيكون مسألة من مسائله، ولا يكون مبدأ له. وعليه لن يكون مبدأ لجميع العلوم بل لبعضها.

فمجرّد قول الشيخ ((**بحسب العلم مطلقا**)) يُفهم منه أن هذا المبدأ بيِّن بديهي، من قبيل (استحالة اجتماع السلب والإيجاب)، و(أصل العلية). وهذا هو قول الشيخ في بيان هذا المبدأ بأنه ((**مقدمة غير ذات وسط على الإطلاق**)) أي أنها واضحة في نفسها بيّنة، ليس لها وسط، لا في علم قبل العلم الذي يستفاد منها فيه، ولا معه، ولافي نفس هذا العلم، كما سيأتي بيان هذه الثلاثة في ثاني أقسام المبادئ التصديقية.

أما الثاني فقد أراد به ما يكون مبدأ لعلم خاص أو لبعض العلوم، والمهم أن المراد منه ما لا يكون مبدأ لسائر العلوم. ولما كان الكلام عن مبدأ البرهان ـ ومبدأ البرهان إما بيّن أومبيّن وقد اتضح أن القسم السابق لا يكون إلا بيّنا ـ فلابد من التنبيه إلى أن هذا القسم يمكن أن يكون بيّنا بديهيا، كما يمكن أن يكون مبيّنا نظريا. فمن المبادئ البديهية ما يكون مختصا ببعض العلوم، كما في (الكل أعظم من الجزء) و(مساوي المساوي مساوي) فإنهما مختصان بعلم الرياضيات، ولا يستعملان في الفلسفة مثلا، ومنها ما يكون عاما وهو ما تقدم.

أما المبدأ الخاص النظري فهو ما يحتاج إلى بيان، وبيانه إما أن يكون في علم قبل العلم الذي هو فيه أو أن يكون في علم مع العلم الذي هو فيه أو أن يكون في نفس العلم الذي هو فيه. وتوضيح ذلك على نحو الإجمال:

أما العلم الذي قبل، فالمراد منه العلم المتقدم بالطبع، كتقدم الفلسفة على الطبيعيات والهندسة، فإن بيان أحكام الجسم الوجودية، وكذا أحكام المقدار مما يبحث في الفلسفة. والفلسفة متقدمة عليهما تقدما طبعيا؛ لاندراجهما تحتها، كما سيأتي مفصلا. فالقبلية إذاً قبلية طبعية، وليست قبلية وضعية زمانية؛ بأن كان علم الفلسفة قد وضع قبلهما فتقدم عليهما زمانا.

وأما العلم الذي مع، فالمراد منه العلم الذي يكون في عرض العلم الذي استفيد منه من المبدأ، كما في علمي الحساب والهندسة. فموضوع الأول الكم المنفصل، وموضوع الثاني الكم المتصل، ولا يندرج أحدهما تحت الآخر؛ ليتقدم عليه.

وأما نفس العلم، فالمراد من ذلك أن يؤتى بالمبدأ في بداية العلم، ولكن بيانه ليس في علم قبله أو علم معه، وإنما في مرحلة متأخرة من نفس هذا العلم. فالعلوم تتألّفُ عادة من أبواب وفصول، ويكون بين هذه الأبواب والفصول دائما أو في أغلب الأحيان ترتيب طولي: عِلّي ومعلولي. وخير شاهد لذلك أم العلوم الفلسفة، إذ يبدأ فيها بالكليات أولا، ثم يصار إلى المجردات. ففهم هذه مبني على فهم الأحكام العامة للوجود ـ الكليات ـ، لذلك لم يمكن البدء بها قبل الخوض في الكليات.

فالترتيب بين الأبواب والفصول في العلوم ليس عشوائيا في الغالب، بل هو ترتيب برهاني يتوقف فيه المتأخر على المتقدم.

أما مثال ما نحن فيه فهو حدود الأشكال الهندسية ـ المثلث والمربع والمستطيل والدائرة ـ التي صدّر بها اقليدس أصوله، وأرجأ إثبات وجودها إلى أبواب وفصول متأخرة من كتابه المزبور.

ولا يخفى أن هذه الثلاثة توضع وضعا في العلم الذي يُستفاد منها فيه، أي أنها تُتسلَّم كأصول موضوعة. ولكون مبدأ العلم الخاص ليس بديهيا فقط، بل نظريا أيضا بخلاف المبدأ العام، ولكونه أصلا موضوعيا ثبت في علم قبل أو مع أو في نفس العلم، ذكر الشيخ أن هذا المبدأ ((**يجوز أن يكون ذا وسط في نفسه، لكنه يوضع في ذلك العلم، ولا يكون له في مرتبته في ذلك العلم وسط**))، فيستحيل أن يثبت مبدأ كهذا في نفس المرتبة من العلم الذي هو فيه.

هذا ما ذكره الشيخ في بيان انقسام مبدأ البرهان التصديقي؛ إذ بدأ بكونه إما عاما أو خاصا، ثم العام لا يكون إلا بيِّنا، أما الخاص فهو إما بيِّن أو مبيَّن في علم قبل أو مع أو في نفس العلم في رتبة متأخرة، إلا أن الشيخ هنا غفل عن قسم آخر من المبيَّن، ولعل ذلك لكونه تعرّض للأصل الموضوعي فقط، أي ما لم يكن ثابتا في العلم الذي يُستفاد منه فيه، سواء أكان ثبوته في علم آخر قبل أو مع أم كان في نفس العلم في رتبة متأخرة. والشيخ بذلك غفل عما يكون مبيَّنا في رتبة متقدمة من نفس العلم، وهو الغالب سيما فيما يكون مبيَّنا في نفس العلم انسجاما مع السلوك الذي يقتضي تطور العلم في الانتقال من أولى مراتبه إلى آخرها تباعا، كما مثّلنا لذلك بالفلسفة، حيث نثبت أحكام العلة والمعلول فيها قبل البحث في واجب الوجود. وما ذُكر ـ من مبادئ مبيّنة في علم آخر أو في مرتبة متأخرة من نفس العلم ـ نادر بالقياس لما يبيّن في مرتبة متقدمة منه.

والحاصل أن مبدأ البرهان إما بيِّن أو مبيّن. والمبين إما في علم آخر قبل أو مع، وإما في نفس العلم. والذي في نفس العلم إما في مرتبة متقدمة أو في مرتبة متأخرة.

ويجدر بنا الإشارة هنا إلى نقطة كان ينبغي أن يشير الشيخ إليها، حاصلها: أن البرهان الذي يشتمل على واحد من هذه الأصول الموضوعة ـ ثبتت في علم قبل أو مع أو في نفس العلم في رتبة متأخرة ـ لا يكون برهانا بالفعل وإنما هو برهان بالقوة، برهان معلّق؛ وذلك لأن البرهان هو ما يفيد اليقين بالمعنى الأخص، وما تألف من واحد من هذه الأصول لا يفيد ذلك،

لعدم تعلق اليقين بالمعنى الاخص بها، فكيف ينتج عما تألف منها يقين؟!

أما عدم تعلّق اليقين الحقيقي بها؛ فلأنها مما يتقبلّه المتعلّم، ويتسلّمه من معلمه، وما كان كذلك كان قابلا للتزلزل والزوال، حتى لو أفاد اليقين لدى المتعلّم لحسن ظنه بمعلّمه ـ كما هو الفرض ـ ولم يكن مصادرة، بل حتى لو كان ما جُعل أصلا موضوعيا صادرا عن المعصوم عليه السلام ـ كما تقدم في غير موضع من الكتاب ـ وتقبّله القائس تعبدا، فإنه أيضا قابل للتزلزل، فلا يكون متعلّقا لليقين الحقيقي المنشود في فن البرهان.

وأما أنها مبادئ للبرهان، مع عدم برهانية ما تألف منها بالفعل، فلكونه برهانا في الواقع ونفس الأمر، وإن لم يكن عند المتعلم برهان فعلي إلا أنّ شأنه أن يصبح كذلك.

قال الشيخ: ((**ويتفقان في أن كل واحد منهما أحد طرفي النقيض بعينه، ولا يمكن أن يكون الآخر برهانيا. ويخالفان المقدمة الجدلية: بأن الجدلية وإن كانت أحد طرفي النقيض، فليس بعينه على ما علمت.**

**والمقدمة التي هي مبدأ برهان، ولا وسط لها البتة، ولا تكتسب من جهة غير العقل، فإنها تسمى العلم المتعارف والمقدمة الواجب قبولها. وأما كل شيء بعدها مما يلقن في افتتاحات العلوم تلقينا ـ سواء كان حدا أو مقدمة ـ ففي الظاهر أنهم يسمونها وضعا**)).

يبيّن الشيخ في هذه العبارة الفرق بين المبدأ البرهاني، والمبدأ الجدلي،

ثم يبيّن بعد ذلك ما يصطلح على المقدمات البرهانية البيّنة والمبيِّنة.

وفي بيان الفرق بين مبدأ البرهان ومبدأ الجدل، ينبغي أن ننبّه أولا إلى أن مبدأ القياس بصفة عامة لابد أن يكون أحد طرفي النقيض؛ لاستحالة الجمع بين النقيضين، فإما أن يكون (أ ب) مثلا هو المقدمة أو أن يكون (ليس أ ب)، ولايمكن أن يكون كلاهما مقدمة لقياس واحد. فمن هذه الناحية لا فرق بين البرهان والجدل في أن مبدأ كل منهما هو أحد طرفي النقيض، وهذا واضح. ولكن الفرق بينهما في أن طرف النقيض في البرهان متعيّن الصدق بذاته، بحيث يمتنع أن يكون الطرف الآخر صادقا، بل يتعيّن كونه كاذبا. فـ (الكل أعظم من الجزء) متعيّن الصدق بذاته، ونقيضه (ليس الكل أعظم من الجزء) لابد أن يكون كاذبا. وكما عبّر الشيخ، بعد أن ذكر أن ((**كلا القسمين**)) البيِّن والمبيّن[1] ((**من مبدأ البرهان، ويتفقان في أن كل واحد منهما**)) عندما يكون مبدأ للبرهان، فإنه يكون ((**أحد طرفي النقيض بعينه**))أي أن تعيّن الصدق فيه بذاته ((**ولايمكن أن يكون الطرف الآخر**)) المقابل لهما ((**برهانيا**)) صادقا، بل لابد أن يكون كاذبا.

أما طرف النقيض في الجدل فليس متعيّن الصدق بذاته، وإنما هو صادق لشهرته؛ لذا لا مانع من كون الطرف الآخر هو الصادق في نفسه، ومثال ذلك (عدالة الصحابة) فإنها مبدأ جدلي ليس متعيّن الصدق بذاته، وإنما

---

(١) ((**القسمين**))يحتمل فيهما أيضا الوجهان اللذان أشار إليهما في بداية الفصل.

بالشهرة. فالشهرة هي التي عيّنته وجعلته صادقا بديهيا عند أبناء العامة.

والحاصل أن مبدئي البرهان ـ البيِّن والمبيَّن ـ ((**يخالفان المقدمة الجدلية بأن الجدلية وإن كانت أحد طرفي النقيض، فليس**)) هذا الطرف متعيّن الصدق ((**بعينه**))، وإنما بغيره، أي بالشهرة ((**على ما علمت**)) سابقا.

أما بيان ما يصطلح على المقدمات البرهانية، فالبيّنة منها التي ((**لا وسط لها ألبتة، ولا تكتسب من جهة غير العقل**))، كالشهرة، والوحي، والقبول والتسليم، وغيرها، فإن هذه تسمى الأصول المتعارفة أو المقدمة الواجب قبولها، وقد تقدم هذا المصطلح سابقا.

وأما غير البيّنة ـ وهي تلك التي تُلقن في بدايات العلوم ويكون بيانها في علم آخر أو في نفس العلم في رتبة متأخرة ـ فإنها تُسمى وضعا. وهذا أول مصطلحات الوضع، وهو هنا بمعناه الأعم الشامل لكل من المبادئ التصورية؛ والتصديقية إذ قال الشيخ: ((**سواء كان حدا أو مقدمة**)). فللوضع اصطلاحات ثلاثة، ستأتي في الأبحاث اللاحقة، هذا أولها وهو الوضع بالمعنى الأعم الشامل للحدود والأصول الموضوعة غير البيّنة.

قال الشيخ: ((**والحد يخالف المقدمة التي يكلف المتعلم تسليمها، وليست بينة بنفسها، بل يخالف كل مقدمة. وإن كان الحد قد يقال على هيئة مقدمة، مثلا، كما لقائل أن يقول: إن الوحدة هي ما لا ينقسم بالكم. ووجه المخالفة أن الغرض ليس أن يصدق على الوحدة**

**محمول ما، بل أن يتصور معنى اسم الوحدة أو معنى ذات الوحدة، لا أنها هل هي كذا أو ليست كذا. ثم لا سبيل إلى تلقين ذلك إلا بقول يقال على هيئة المقدمة، ولا يكون في ذلك منازعة ألبتة؛ لأن لكل حد أن يوضع له كل اسم. إنما تقع المنازعة في الحدود ـ إن وقعت ـ لا في معنى التصديق، بل في خطأ إن وقع في التصور. وأما المقدمة فإنما تورد ليقرر بها التصديق، لا التصور.**

**ثم إن المقدمة الوضعية تختص ـ دون الحد ـ باسم آخر، وهو الأصل الموضوع. والحد وضع، وليس أصلا موضوعا؛ لأنه لا إيجاب فيه، ولا سلب)).**

بعد أن جمع الشيخ في ذيل العبارة السابقة بين المبادئ التصورية، وتلك التصديقية المبيَّنة في مصطلح واحد هو الوضع، أراد أن يبيّن هنا ما يشتركان فيه وما يفترقان، فشمول الوضع لهما ليس إلا اصطلاح.

أما ما فيه الاشتراك فهو الصورة والهيئة، إذ إن كلا منهما على صورة وهيئة قضية، فتقول في المبدأ التصوري مثلا: (الإنسان حيوان ناطق) أو (الوحدة ما لا ينقسم بالكم)، وهوالمبدأ التصوري الرياضي الذي مثل به الشيخ. وتقول في المبدأ التصديقي مثلا: (الإنسان معلول) أو (الإنسان مخلوق)، ففي كلا المبدئين صورة القضية وهيئتها واحدة، إذ إنهما مؤلفان بحسب الظاهر واللفظ من موضوع ومحمول. وبعبارة أخرى تنسجم مع كون ما فيه الاشتراك ظاهريا: إنهما مؤلفان من مبتدأ وخبر، فالنحوي الذي

ليس له إلا ظاهر الألفاظ لا يجد فرقا بينهما من هذه الجهة، فكلاهما إخبار عن شيء.

وهذا الاشتراك لا يعني عدم وجود الامتياز؛ لذلك عقَّب الشيخ اندراج كل من الحد والمقدمة تحت مصطلح الوضع، بقوله: ((**والحد يخالف المقدمة التي يكلّف المتعلّم تسليمها، وليست بيّنة بنفسها**))، وهي الأصول الموضوعة، لا ((**بل يخالف كل مقدمة**)) حتى البيّنة البديهية التي لا تدخل معه في اصطلاح الوضع[1]، ((**وإن كان الحد قد يقال على هيئة مقدمة**)) وصورة قضية[2].

أما ما فيه الافتراق والامتياز فهو أمران:

**الأول**: أن المبدأ التصوري لبيان المعنى فقط، وإن كان هذا البيان بصورة قضية خبرية اقتضتها طبيعة الجملة المركبة التي يصح السكوت عليها في اللغة العربية. فما نريده من قولنا: (الإنسان حيوان ناطق) هو أن معنى الإنسان هو الحيوان الناطق، ولا نريد أن نحكم على الإنسان بأنه حيوان ناطق، فلا حكم في المبدأ التصوري أصلا، بخلافه في المبدأ التصديقي، فإن قولنا:

(١) لا يخفى أن وجه ترقي الشيخ إذ قال: ((**بل يخالف ...**)) واضح وهو التعميم.

(٢) إن سألت: لماذا قال الشيخ: ((**وإن كان الحد قد**)) كاحتمال، مع أنه ينبغي أن يكون كذلك ولا احتمال فيه؟

أجبنا: لا، ليس بالضرورة أن يقال على هيئة مقدمة، بل قد يقال: «حيوان ناطق» في جواب السؤال بما هو الإنسان، وهو تركيب تقييدي لا خبري.

(الإنسان معلول) نريد منه الحكم على الإنسان بأنه معلول.

وبعبارة أوضح: نريد أن نقول: إن ما يقال عليه إنسان يقال عليه معلول أو إن ما يصدق عليه الإنسان يصدق عليه المعلول. فالإنسان الذي نحكم عليه في مثال المبدأ التصديقي مفروغ التصوّر والمعنى، لكنه في مثال المبدأ التصوري مجهول، إنما كان المبدأ التصوري لبيان تصوّره ومعناه.

ويتفرّع على هذا الفرق اختلاف معنى الصواب والخطأ في التصديقات والتصورات. فالصواب في التصديقات هو الحكم المطابق للواقع، والخطأ هو الحكم غير المطابق له، أما في التصورات فالصواب هو المعنى المطابق للواقع والخطأ هو المعنى غير المطابق له. فالمطابَق ـ بالفتح ـ واحد، وهو الواقع، لكن المطابِق ـ بالكسر ـ مختلف، فهو في التصديق الحكم، وفي التصور المعنى.

**الثاني**: أن المبدأ التصوري يقع في جواب ما هو، أما المبدأ التصديقي فيقع في جواب هل هو. فالمراد من قولنا (الوحدة مالا ينقسم بالكم) ((**أن يتصوّر معنى اسم الوحدة أو معنى ذات الوحدة**)) وهذا يقع في جواب ما الشارحة أو الحقيقة ((**لا أنها هل هي كذا أو ليست كذا**)).

هذا، وقد ذكرنا للتوِّ أن اللغة العربية اقتضت كون المبدأ التصوري بصورة قضية خبرية، وهو ما نبّه إليه الشيخ بقوله: ((**ثم لا سبيل إلى تلقين ذلك إلا بقول يقال على هيئة المقدمة**)).

ثم ختم الشيخ عبارته هذه بالتنبيه إلى أمرين:

**الأول**: عدم وقوع النزاع في التصورات؛ ((**لأن لكل حدّ أن يوضع لـه كل اسم**)) فأنت حرّ في وضع اللفظ الذي تريد لمعنى الإنسان مثلا. نعم استدرك الشيخ ندرة وقوعها، إذ قال: ((**إنما تقع المنازعـة فـي الحـدود** ...)) فأشار إلى ندرة ذلك بقوله ((**إن وقعت**)) وبيّن أن وقوع النزاع ((**لا في معنى**)) وقوعه في ((**التصديق، بل في خطأ إن وقع في التصـور**)) بأن كان تصور الإنسان خاطئا، وبتبعه حصل الخطأ في الاصطلاح، فيكون النزاع حينئذ خارج العلم لا داخله.

والصحيح ها هنا أن يقال: إن الاصطلاح تارة يكون لمعنى حقيقي، وأخرى لمعنى اعتباري. فإن كان الخطأ في وضع الاصطلاح لمعنى حقيقي فالنزاع قائم، وإن كان في وضع الاصطلاح لمعنى اعتباري فلا نزاع؛ إذ للمعتبر أن يضع للمعنى الاعتباري ما يريد من ألفاظ إلا أنه من اللازم التنبيه إلى المراد، كي لا يقع نتيجة الالتباس في التصور نزاع في التصديق.

**الثاني**: وجود اصطلاح خاص بالمبادئ التصديقية المبيَّنة، غير الوضع، تنفرد به عن المبادئ التصورية ((**وهـو الأصـل الموضـوع**)). فالمبادئ التصديقية المبيَّنة أوضاع وأصول موضوعة، ((**والحد وضع، وليس أصلا موضوعا**))، فلا ينبغي الخلط بين الوضع والأصل الموضوع.

ثم إن الشيخ علَّل عدم كون الحد أصلا موضوعا بقوله: ((**لأنـه لا إيجاب فيـه ولا سـلب**)) أي لا حكم في الحد كما علمت. فالأصل والقانون والقاعدة جميع ذلك قوامه الحكم، ولما لم يكن في المبدأ

التصوري حكما، لم يكن من الصحيح اصطلاح الأصل عليه.

قال الشيخ: ((**وقوم يسمون الأصل الموضوع بالمصادرة، وقوم يقسمون الأصل الموضوع إلى مقبول بالمساهلة، وليس في نفس المتعلم رأي يخالفه، ويخصونه مرة أخرى باسم «الأصل الموضوع» وإلى متوقف فيه بحسب ضمان المعلم بيانه في وقته، وفي نفس المتعلم رأي يخالفه. وربما قالوا «وضع» لكل أصل موضوع فيه تصديق ما ـ كان أوليا أو غير أولي ـ كان في نفس المتعلم ما يخالفه أو لم يكن.**

**وربما سمي في التعليم الأول باسم الوضع كل رأي يخالف ظاهر الحق يقال باللسان دون العقل: مثل قول من قال: إن الكل واحد وإنه لا حركة**)).

ما زال الشيخ يبيّن المراد من بعض مصطلحات مبادئ البرهان، وكان قد ختم عبارته السابقة بالأصل الموضوع، فذكر له في بداية هذه العبارة إطلاقين:

**أولهما:** يرادف ويساوق فيه المصادرة في أحد معانيها، وهو كل ما يُصدَّر به العلوم، لا ما كانت نتيجته موجودة في إحدى المقدمات. فهذا المعنى للمصادرة ـ وهي المصادرة على المطلوب المبحوثة في فن المغالطة[١] ـ ليس ملحوظا هنا. فهناك ((قوم)) إذاً ((**يسمّون الأصل الموضوع بالمصادرة**)) فيكون في هذا الإطلاق كلٌّ أصل موضوعي مصادرة.

**ثانيهما:** ما فعله ((قوم)) آخرون فهم ((**يقسمون الأصل الموضوع**

(١) مثالها: زيد بشر، وكل بشر إنسان، إذاً زيد إنسان. فالنتيجة عين الصغرى، كما ترى.

**إلى مقبول بالمساهلة... وإلى متوقف فيه بحسب...))** فقد قسَّموا الأصل الموضوعي ـ بالمعنى الذي ذكرناه سابقا، وهو المبدأ التصديقي المبيَّن ـ إلى قسمين: الأول ما يتسلَّمهُ الطالب ويتقبّلهُ بقبول حسن؛ لثقته المطلقة بأستاذه. وخصّوا اصطلاح الأصل الموضوع بهذا القسم. فإذا قيل عند هؤلاء «أصل موضوعي» انصرف إلى خصوص المبدأ التصديقي المبيَّن الذي يتسلّمه المتعلم من معلّمه بلا عناد وحرج.

الثاني ما يتسلّمهُ الطالب وفي النفس منه شيء، فيبطن في داخله المخالفة، وعدم القبول، ويتسلّمه من أستاذه حرجا إلى أن ينعقد الاستدراك عليه. فقد خصّ هؤلاء اصطلاح المصادرة بهذا القسم. ومثالها المعهود هنا ما نجده عند من لا قناعة له بالفلسفة من طلبة الفقه، إذ يبحثون في بداية علم الأصول أن لكل موضوع غاية واحدة؛ لأن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، فهم يبنون على قاعدة الواحد، ويُسلِّمون بها، مع نوع من الغضاضة في النفس لعدم قناعتهم بالفلسفة.

والحاصل أن للأصل الموضوعي إطلاقين: أحدهما يرادف فيه المصادرة، والآخر مختص بما أُخذ، **((وليس في نفس المتعلم رأي يخالفه))**. وحينها تختص المصادرة بما أُخذ، **((وفي نفس المتعلّم رأي يخالفه))**. والشيخ وإن لم يذكر أن هذا الطرف يُسمى مصادرة عندما يختص الأصل الموضوعي بالطرف الأول، إلا أنه صرّح بذلك في إشاراته[١].

---

(١) «شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات» للشيخ الرئيس ابن سينا /ج١/ ص٣٠٠.

ثم بعد أن أنهى الشيخ الحديث عن إطلاقي الأصل الموضوعي هذين، ذكر المصطلح الثاني للوضع، ففي المصطلح والإطلاق الأول كان الوضع يشمل الحدود، والأصول الموضوعة، إلا أنه هنا مختص بالمبادئ التصديقية من جهة شامل للبيِّنة البديهية منها، من جهة أخرى. فالوضع في إطلاقه الثاني عبارة عن مطلق المبدأ التصديقي، ((**كان أوليا**)) بديهيا ((**أو غير أولي، كان في نفس المتعلم ما يخالفه، أو لم يكن**)) فلا أثر لكل هذا في إطلاقه الثاني.

ثم عقّب الشيخ هذا بالإشارة إلى المصطلح الثالث للوضع الوارد في التعليم الأول، وهو الأصل والادعاء الباطل المخالف للحق. فكل ما خالف الحق والعقل والبرهان يُسمى وضعا، أي زعما باطلا. وهذا ما يُراد عندما يُقال: أوضاع المتكلمين، أي ادعاءاتهم ومزاعمهم الباطلة الخاوية.

و((**ظاهر الحق**)) في عبارة الشيخ هو الحق الواضح الضروري، فهو من إضافة الموصوف إلى الصفة، وكأنه قال: ((الحق الظاهر)). ثم إن الشيخ مثّل للوضع في إطلاقه الثالث بمثالين: الأول ادعاء ((**الكل واحد**)) أي وحدة الوجود، والثاني ادعاء عدم الحركة وإنكارها. فإن هذا وأمثاله تخرّص، وادعاء على خلاف العقل والبرهان، ولايعدو كونه لقلقة لسان.

أما المثال الأول، فقد أشار الشيخ في مقدمة السماع الطبيعي من الطبيعيات[1] إلى بطلانه ومخالفته للضرورات العقلية. وكأن هذه الأطروحة

---

(١) «السماع الطبيعي من طبيعيات الشفاء» للشيخ الرئيس / ص٢٦.

موجودة قبل الميلاد، بل قبل المعلم الأول، لأنه يشير إليها في تعليمه، ويثبت بطلانها. وهنا لا يخفى ما ذكرناه سابقا من أن الفلاسفة والحكماء يقولون بوحدة الوجود، ولكنهم يقولون بها بمعنى وحدة النظام، أي أن العالم قائم على نظام واحد تماما، كجسم الإنسان، فإنه موجود واحد ذو منظومة واحدة، لا أن وحدته تعني أنه موجود بسيط. فتركبه من أجزاء وأعضاء واضح غير خفي، وكذا العالم كله واحد، أي أنه ذو منظومة واحدة. وليس المراد من ذلك أنه واحد شخصي، كما يزعم العرفاء أو مشكك، كما يذهب إليه المرحوم ملا صدرا.

وأما المثال الثاني، فقد نُسِب إلى زينون وغيره من فلاسفة اليونان إنكار الحركة، وتبعهم في ذلك بعض المتكلمين من المسلمين، فعدُّوها مجرّد مجموع من السكونات بين كل سكون وسكون طفرة لا يتخللها أيٌّ فترة زمنية.

وهذا أيضا من الادعاءات الفاسدة التي تخالف الضرورات العقلية، فكل ادعاء من هذا القبيل إذاً يُسمى وضعا.

والحاصل أن للوضع إطلاقات ثلاثة: الأول ما يراد به الحد والأصل الموضوعي، والثاني ما يراد به المبادئ التصديقية كافة، والثالث ما يراد به الادعاءات الباطلة المخالفة للعقل والبرهان.

قال الشيخ: ((**وربما قصر المتعلم عن تصور الأوليات في العقل أولية، فتصير الأوليات بالقياس إليه أوضاعا، وذلك إما لنقص في**

**فطرته أصلي أو حادث، مرضي أو سني، أو لتشوش من فطرته بـآراء مقبولة أو مشهورة، يلزم بها ردّ الأولي؛ لئلا ينتج نقيضها. وربما كـان اللفظ غير مفهوم فيحتاج أن يبدل، أو يكون المعنى غامضا لا يفهـم، فإذا فهم أذعن له. وغموضه قد يكون كثيرا لكليته وتجريـده وبعـده عن الخيال. وفي مثل هذا قد يستقرئ المخاطـب الجزئيـات فينتفـع كثيرا؛ لأن الاستقراء وإن كان لا يُثبت، فقد يُذكِّر)).**

يذكر الشيخ في هذه العبارة مسألة مهمة، حاصلها: أن هذه القضـايا البيِّنـة البديهية الأولية الضرورية ـ ما شئت عبّر ـ قد يقصـر المـتعلم عـن إدراكهـا، وبالتالي عدم التسليم بها وقبولها، فينكرها، وتصبح بالنسبة إليه أوضاعا. كمـا لو أنكر مثلا (امتناع انفكاك العلـة عـن معلولهـا) أو (امتنـاع اجتمـاع السـلب والإيجاب) أو (أصل العلية) الضروريات الثلاث، التي سيأتي الحـديث عـن إنكارها بعد قليل.

ثم إن الشيخ بعد ذكره هذه المشكلة التي يبتلي بهـا الـبعض ذكـر علتـين وسببين رئيسيين يؤديان إليها :

**أولهما:** القصور العقلي التكويني، وهو ما عبّر عنه الشيخ بقوله **((لـنقص في فطرته))**، وأورد لهذا القصور عـدة حـالات، فقـد يكـون أصـليا ولـيس عارضا. والتخلّف العقلي في هذه الحالة عادة ما يكون نتيجة أمراض وراثيـة أو جنينية تأتي مع ولادة المبتلي به، وقد يكون حادثـا عارضـا علـى صـاحبه نتيجة مرض يُتلف بعض مراكز المخ، فيفقد العقل معه إدراك هذه القضـايا،

أو نتيجة شيخوخة وطعن في السن، يفقد الإنسان معه جزءا أساسيا من إدراكه. وعلى أية حال، فإنه مع جميع ما تقدم لا يكون دماغ الإنسان سالما، وسلامة الدماغ كآلة للنفس من شرائط إدراك القضايا البديهية، كما لا يخفى.

**ثانيهما:** تشوش الذهن بقضايا ((**مقبولة أو مشهورة**))، تمنعه من قبول الضروريات والبديهيات. وهذا السبب مرض حقيقي أشدُّ خطرا من السبب السابق ـ وهو قصور العقل التكويني ـ فإنَّ ممن يبتلى به خاصة الناس، إذ لا يقبل هؤلاء بما يخالف ما اشتهر عندهم من أراء، مهما كان متعلّق إنكارهم وعدم قبولهم، ومثال ذلك الضروريات الثلاث الآنفة الذكر:

**وأولها:** (امتناع انفكاك العلة عن معلولها)، إذ أنكر المتكلمون هذه القضية البديهية، مع أن إنكارهم لها يؤدي بهم إلى الوقوع في محذور اجتماع النقيضين؛ وذلك لأن ما يلزم من إمكان انفكاك العلة عن معلولها إما خلف الفرض أو الترجيح بلا مرجّح. واستحالتهما إنما كانت للزوم اجتماع النقيضين منهما، حيث إن تخلف المعلول عن وجود علته التامة إن كان لفقدان شرط أو وجود مانع، فهو خلاف فرض كونه تعالى علة تامة. وإن كان بلا مرجح فيلزم خروجه عن حد الاستواء بنفسه، فيكون مستوي النسبة وغير مستويها معا. إلا أن المتكلمين مع ذلك لم يقبلوا بهذه القضية البديهية، والسر في عدم قبولهم لها هو أن قبولها والتسليم بها يؤدي بهم إلى ما يخالف المشهور بينهم، فلازم (امتناع انفكاك العلة عن معلولها) قدم الفيض وقدم العالم، مع أن المشهور بينهم هو أن

العالم حادث، وليس قديما. ولكي يحافظوا على هـذا الـرأي المقبـول والمشـهور عندهم أنكروا امتناع الانفكاك إلا أنهم ـ ليت شعري ـ قد وقعوا ـ بإصرارهم على مشهورهم هذا ـ بما هو أعظم، وليس ذلك لزوم اجتماع النقيضين فحسـب، وإنمـا لزوم عدم كون الباري تعالى علة تامة، مع أنه ـ تعالى شأنه ـ علة العلـل، ومبـدؤها، وكل ما عداه معِدّات وعلل بالعرض.

**وثانيها:** (امتناع اجتمـاع السـلب والإيجـاب)، وهـذه البديهيـة ـ بـل أبـده البديهيات ـ أنكرها أتباع كارل ماركس الشـيوعيون، والفضـيحة ليسـت فـي مجرّد إنكار الامتناع الذي يجتمع مع الإمكان، بل في ذهابهم إلى الوجوب، أي أن اجتماع السلب والإيجاب ليس ممكنا عندهم فحسب، بل إنه واجـب أيضا، وما ذلك إلا لقيام كل ما لديهم من رؤى ـ ومشاريع تبتني عليها ـ على منطق الديالكتيك المقبول، والمسلَّم فيما بينهم، والذي يعني بعبـارة منطقيـة: وجوب اجتماع السلب والإيجاب، فلولا إنكار هذه القضـية البديهيـة لانهـار كل ما عندهم، وفسد لذلك جحدوها.

**وثالثهـا:** (أصـل العليـة)، وهـو مـا أنكـره الكثيـر ممـن فلاسـفة الغـرب المتـأخرين، أمثـال كانـت ودافيـد هيـوم وغيرهمـا؛ لانكـارهم أوتحجـيمهم لأحكـام العقـل النظـري الضـرورية، مع أن احتيـاج الحـادث إلـى محـدث، والممكن إلـى واجـب أصـل أولـيّ، يلـزم مـن انكـاره الوقـوع فـي محـذور

اجتماع النقيضين، كما هو واضح[1].

ثم إن الشيخ بعد بيان المشكلة المزبورة استدرك قائلا: ((**وربما كان اللفظ** ...))، فالمشكلة إنما كانت في إنكار البديهيات والأوليات تصديقا لا تصورا، أي أنها بديهية التصديق، ولكن ربما لم تكن بديهية التصور. فلا مشكلة فيمن أنكرها لعدم علمه بمصطلحات ما يؤلفها من مفردات، وعدم فهمه لمعانيها. فإن كان مصطلح اجتماع النقيضين أو اجتماع السلب والإيجاب ((**غير مفهوم**)) أو معنى العلية في أصل العلية مثلا كذلك، ((**فيحتاج أن يبدل**)) برفع النقيضين أو السلب والإيجاب، ووضع العدم والوجود مكانهما، ورفع الغموض في معنى العلية بوضع السببيّة مكانها؛ ليتسنى لعامة الناس فهم مفردات الفلاسفة هذه، وبالتالي بداهة التصديق بها.

والحاصل أنه لا إشكال في كون بعض القضايا الأولية التصديق، النظرية التصوّر، سيما عند غالب الناس الذين لم يرتاضوا بالعلوم العقلية، فكانت قوة الخيال أو الوهم عندهم أقوى من قوة العقل، الأمر الذي يجعل الكثير

---

(١) هذا كله من خدائع الشيطان ومكائده، فالشيطان كما يقف مانعا من العمل بالحق كذا يقف مانعا من معرفته، وقوله فيما حكاه عنه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾ (سورة الأعراف الآية ١٦) ليس فقط على المستوى العملي، بل على المستوى النظري أيضا. أليس غريبا أن ينظر من يدّعي العلم إلى اللازم والنتيجة قبل النظر إلى الدليل والمقدمة؟

فعينُ المتكلمين إلى النتيجة دائما متساءلين: هل هي مخالفة لما اشتهر بينهم أم ليست مخالفة؟ ولا يهمهم ـ بعد ذلك ـ ماهو حال المقدمات والدليل...

من المعاني غامضة، خصوصا المعاني الفلسفية الكلية المجرّدة. وهذا ما ذكره الشيخ من علة لغموض المعنى، إذ قال: ((**وغموضه قد يكون كثيرا لكلتيه، وتجريده وبعده عن الخيال، و**)) لكنه اقترح الاستقراء ((**في مثل هذا**)) منبِّها ومذكرا، إذ ((**قد يستقرئ المخاطب الجزيئات فينتفع كثيرا**))، كما هو ديدن القرآن الكريم[1] بنقل المخاطب من الجزئي المحسوس إلى الكلي المعقول، ولكن هذا الانتفاع ليس انتفاعا برهانيا؛ ((**لأن الاستقراء**)) **لا** يفيد اليقين بالمعنى الأخص، لكنه انتفاع تنبيهي

---

(١) وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق، من إعجاز القرآن، وبراعته في إيصال المطالب الفلسفية الكلية والمجرّدة، وتنزيلها منزلة المخاطب الذي يأنس بالحس والخيال، سيما في تلك البيئة البدوية البسيطة الساذجة. فالقرآن الذي يتحدّث عن المبدأ والمعاد وغيرهما من القضايا الغيبية الفلسفية، يستخدم الاستقراء أروع استخدام؛ لينقل من يصعب عليه فهم ما وراء الطبيعة من الجزئي المحسوس إلى الكلي المجرّد المعقول. من ذلك مثلا قوله تعالى ﴿**أفلا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّماءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ**﴾ (سورة الغاشية الآيات ١٧ ـ ٢٠) فبعد هذا الاستقراء لهذه المحسوسات، يوصل مخاطبيه من عرب الجاهلية إلى وجود خالق لهذا العالم، وكذا قوله تعالى ﴿**أَفَرَأَيْتُم ما تُمْنُونَ * ءأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ**﴾ (سورة الواقعة الآياتان ٥٨ ـ ٥٩) ﴿**أَفَرَأَيْتُم مّا تَحْرُثُونَ * ءأَنتُمْ تَزرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزّارِعُونَ**﴾ (سورة الواقعة الآياتان ٦٣ ـ ٦٤)، إذ نبّه في مثل هذه الآيات لوجوده جلَّ وعلا، وهو ما وصل إليه الفلاسفة بمثل برهان الصدّيقين، وأنّى لعامة الناس أن يصلوا بمثله.

تذكيري، فهو ((**وإن كان لا يُثبت فقد يذكّر**)).

قال الشيخ: ((**وعلى الأحوال كلها، فيجب أن نضع أن مبادئ العلوم حدود ومقدمات واجب قبولها في أول العقل، أو بالحس والتجربة، أو بقياسبديهي في العقل. وبعد هذا أصول موضوعة مشكوك فيها ولكن لا يخالفها رأي المتعلم، ومصادرات. وليست الأصول الموضوعة تستعمل في كل علم، بل من العلوم ما يستعمل فيها الحدود والأوليات فقط، كالحساب.**

**وأما الهندسة فيستعمل فيها جميع ذلك. والعلم الطبيعي أيضا قد يستعمل فيه جميع ذلك، ولكن مخلوطا غير مميز**)).

جمع الشيخ في هذه العبارة ما تقدم من مبادئ برهانية، ثم ذكر تفصيلا متعلّقا بالأصول الموضوعة، أما المبادئ فقد كانت تصورية وتصديقية، والتصديقية إما بيّنة بديهية، وهي البديهيات الست: الأوليات والحسيات والتجريبيات والمتواترات والحدسيات والفطريات التي أجملها الشيخ بقوله: ((**في أول العقل أو بالحس والتجربة أو بقياس بديهي في العقل**)). فقوله ((**في أول العقل**)) إشارة إلى الأوليات، و((**بالحس**)) إشارة إلى الحسيات، و((**التجربة**)) إشارة إلى التجريبيات وما يجري مجراها من المتواترات والحدسيات و((**بقياس بديهي في العقل**)) إشارة إلى الفطريات، كما لا يخفى.

فالمبادئ التصديقية إما بيِّنة بديهية، وإما ((**أصول موضوعة مشكوك**

**فيها))** غير بيّنة.

ثم ذكر الشيخ أن الأصول الموضوعة لا تستعمل في كل علم. فمن العلوم ما لا وجود لها فيه، كالحساب الذي لا يستعمل فيه إلا البديهيات، ومنها ما يوجد فيه جميع المبادئ البرهانية، لكن بعضها يصرّح فيه بأن ما استعمل كان أصلا موضوعا، كما في الهندسة، وبعضها الآخر **((مخلوطا غير مميّز))** يُرسل فيه الأصل الموضوع إرسال المسلمات، دون التصريح بأنه أصل موضوع، وفرزه عن غيره من المبادئ البديهية.

قال الشيخ: **((ولما كان البرهان يوقع لنا تصديقا يقينا بمجهول، وإنما يوقعه البرهان بسبب مبادئ البرهان، فيجب أن يكون تصديقنا بها متقدما. وليس يكفينا أن نكون مصدقين بمبادئ البرهان كلها أو بعضها، أي الذي ليس بمصادرة فقط، بل أن يكون تصديقنا بها آكد وأولى من تصديقنا بالنتيجة، وتكذيبنا بمقابلاتها أشد من تكذيبنا بمقابل النتيجة. وليس المقابل بالنقيض فقط، بل وبالضد. وإنما وجب ذلك؛ لأنه إذا كان شيء علة لشيء في معنى يشتركان فيه، فيجب أن يكون ذلك المعنى في العلة آكد وأكثر إذا كان من أجله يحصل في الآخر. فإنا إذا كنا نحب شيئين، لكن حب أحدهما سبب لأن نحب الآخر، فالسبب أولى بأن يحب أكثر، كالولد والمعلم للولد. وليس يجب أن يظن أن كل شيئين يقال: إن أحدهما أولى بأمر من الآخر، فهو لنقص في الآخر أو المخالطة من الضد للآخر، كما يظن من أن**

**الأولى بالسوادية ما شارك في نفس السواد، وكان أزيد سوادية، فيكون الآخر أزيد بياضية، حتى يكون الشيء إنما يكون أولى بالصدق إذا كان الآخر أولى باللاصدق، فيخالطه شيء من الكذب. بل قد يقال: إن كذا أولى بكذا من كذا، إذا كانا في طبيعة سواء، لكن أحدهما له الأمر في نفسه أولا، وللآخر بعد.**

**وإذا صدّقت النفس بأمرين كليهما، لكن صدّقت بأحد الأمرين قبل، وبالآخر بعد، كانت النفس تصدق بأحدهما ملتفتة إليه نفسه، وبالآخر ليس ملتفتة إليه نفسه، بل ملتفتة إلى الأول، فكان التصديق بالأول أشد لهذا المعنى.**

**فإن شوّشك هذا الفصل، فدعه فلا كبير جدوى فيه)).**

تعرّض الشيخ في هذه العبارة إلى مسألة فلسفية، لا صلة لها بصناعة البرهان، حاصلها: أنه إذا اشترك أمران في معنى واحد، وكان الأول سببا في حصول المعنى المشترك للثاني، كان الأول أولى في الاتصاف بهذا المعنى من الثاني، فهذه مسألة عقلية أولية بديهية.

مثالها الواضح اشتراك العلة مع المعلول في معنى الوجود، وكان معنى الوجود ثابتا للمعلول بسبب العلة، فإن العلة حينئذ أولى بالاتصاف بمعنى الوجود من المعلول. ولما كانت مقدمات البرهان، ومبادؤه علة للتصديق بالنتيجة، كانا ـ أي المقدمة والنتيجة ـ مشتركين في معنى الصدق بأنَّ كلا منهما مصدَّق به، إلا أنه لما كان التصديق بالنتيجة مسبَّبا عن التصديق

بالمقدمة، كانت المقدمة أولى بالصدق والتصديق من النتيجة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى كان ((**تكذيبنا بمقابلاتها أشد من تكذيبنا بمقابل النتيجة، وليس المقابل بالنقيض فقط، بل وبالضد**)) أيضا، فكلاهما من مصاديق التقابل. فمن يقول بأصالة الماهية مثلا، لا يكذّب عدم أصالتها فقط، بل ويكذّب أصالة الوجود التي هي ضدها أيضا.

والحاصل أن صدق المقدمات أولى من صدق النتيجة، وكذب نقائضها وأضدادها أولى من كذب نقيض النتيجة وضدها، ((**وليس يكفينا**)) إذاً مجرّد ((**أن نكون مصدّقين بمبادئ البرهان**)) فحسب، ((**بل**)) لابد ((**أن يكون تصديقنا بها آكد وأولى من تصديقنا بالنتيجة**))، وكذا التكذيب بمقابلاتها آكد وأولى من تكذيبنا بمقابل النتيجة. وقول الشيخ ((**كلها أو بعضها، أي الذي ليس بمصادرة فقط**)) بيان لمتعلّق التصديق الذي لا يكفي، فالتصديق بمبادئ البرهان كلها بما يشمل المصادرات أو بعضها، بإخراج المصادرات ـ بناءا على أن المصادرات لا تصديق حقيقي فيها، وإن كان، فهو بحسب الظاهر فقط، أما في السر فالمتعلّم مكذّب لها ـ لا يكفي، بل ينبغي أن يكون أولى. فجملة ((**أي الذي ليس بمصادرة فقط**)) بيان لقوله ((**بعضها**)).

وزبدة القول أن كل ما تقدم مبني على القاعدة الفلسفية المذكورة، التي مثّل لها الشيخ بمثال عرفي يقربها إلى الأذهان، حاصله: أولوية حب الوالد الولد من حبه للمعلم؛ لأنهما وإن اشتركا في الحب ـ أي كان الوالد يحبهما

معا ـ إلا أن حب الوالد لولده هو السبب في حبه لمعلم الولد. ولا يخفى ما في قول الشيخ: ((**فالسبب أولى بأن يُحَبَّ أكثر**)) من إيهام قصد الأشدية، مع أنه ليس هو المراد حتما، بل المراد من الأولوية الأوليّة في المحبّة بداهة أشدية حب المرء لابنه من حبه لغيره. وقصد الأوليّة من الأولوية هو ما ألمح إليه في بداية العبارة، إذ قال: ((**تصديقنا بها متقدما**))، وما سيصرّح به لاحقا في قوله: ((**لكن أحدهما له الأمر في نفسه أولا، وللآخر بعد**)).

ثم استدرك الشيخ ما قد يُظنُّ، ويُتوهم من حمل الأولوية على الأولوية التشكيكية الواقعية، بحيث تستلزم أولوية صدق المبادئ والمقدمات نقصا في صدق النتيجة أو مخالطة الكذب لصدقها. فلا يراد من أولوية طرف في المعنى المشترك نقصه في الطرف الآخر أو مخالطة ضده له في ذاك الطرف، كما هو حاصل في جسمين مثلا أحدهما أشد سوادا وأكثر من الآخر، فإن ((**الأولى بالسوادية**)) هنا ((**ما شارك في نفس السواد، وكان أزيد سوادية، فيكون الآخر أزيد بياضية**)). ففي مثل هذا التشكيك الحقيقي الواقعي يفهم من الأولوية هذا المعنى، إلا أن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل ((**حتى يكون الشيء إنما يكون أولى بالصدق، إذا كان الآخر أولى باللاصدق، فيخالطه شيء من الكذب**))، بل ما نحن فيه هنا عبارة عن تشكيك مفهوميّ يراد من الأولوية فيه الإشارة إلى التقدم والتأخر، أي الأولية التي نبّه إليها الشيخ، كما ذكرنا. فالتصديق للمبادئ في

نفسها أولا، وللنتيجة ثانيا، وليس المراد من أولوية صدق المقدمات ضعف صدق النتيجة، بل إنهما في الصدق على حدّ سواء.

وقد تسأل هنا: كيف والحال هذه ـ كونهما في الصدق مستويين ـ كان صدق المقدمات سببا لصدق النتيجة؟

وبعبارة أخرى: ما المرجّح لسببية صدق المقدمات على سببية صدق النتيجة، مع تصديق النفس بهما على السواء؟

وقد أجاب الشيخ عن هذا التساؤل، إذ قال: ((**وإذا صدّقت النفس بأمرين كليهما، لكن صدّقت بأحد الأمرين ...**)) إذ المراد من تصديق النفس بهما ملاحظتها للمبادئ في نفسها، وللنتائج من حيث هي مبيَّنة بالمبادئ لا في نفسها. فهذا هو ما رجّح التصديق بها أولا، وبالنتائج ثانيا، تماما كالواجب والممكن إذا أردنا أن نقرّب المطلب بمثال. فالوجود معنى مشترك بينهما، إلا أن الواجب موجود في نفسه، والممكن موجود بالغير، فوجود الواجب مستقل، بخلاف وجود الممكن. وكذا التصديق بالمبادئ إنما يكون بنحو مستقل في نفسها، بينما التصديق بالنتيجة بالغير؛ لأنه من حيث التصديق بالمبادئ.

هذا، والسبب في ملاحظة النفس المبادئ بنفسها، هو وضوحها في نفسها، وكما سبق فإن المبادئ أعرف من النتائج.

ثم إن الشيخ شعر في آخر هذه العبارة أنه استطرد بمطلب فلسفي لا أثر له في فهم صناعة البرهان، بل ربما يبعث على التشويش بتوهم كون النتيجة

البرهانية مخلوطة بقليل من الكذب، بخلاف مقدماتها، وهو أمر غير صحيح، لذلك قال: ((**فدعه فلا كبير جدوى فيه**)).

قال الشيخ: ((**واعلم أنه لما سمع ما قيل في التعليم الأول، حيث قيل ما قيل: «فجميع التي يأخذها، وهي مقبولة من حيث لم يبينها، إن كان أخذه لما هو مظنون عند المتعلم، فإنما يضعها وضعا، وهي أصل موضوع: أعني الوضع لا على الإطلاق، لكنها عند ذلك فقط. فأما إن هو أخذه من حيث ليس له فيه بعينه، ولا ظن واحد، أو من حيث ظنه على ضد، فإنما يصادر عليه مصادرة»، وهذا هو الفرق المذكور في التعليم الأول بين المصادرة، وبين الأصل الموضوع، وذلك أن المصادرة هو ما كان مقابلا لظن المتعلم، وهو هذا الذي يأخذه الإنسان، وهو متبرهن ويستعمله من حيث لم يبينه، ظنوا أن الأصل الموضوع هوالذي يتبين بأدنى تأمل، وأن المصادرة ما لا يتبين بأدنى تأمل، بلكان الأصل الموضوع هو الذي يحضرالمتعلم حقيقته إذا فكر أدنى فكر، وأن المصادرة هو ما لا سبيل له إلى ذلك، وليس الأمر كذلك. فإن الذي يتبين بأدنى تأمل إما أن يكون التأمل هو الاستكشاف لمفهوم اللفظ على سبيل التنبيه: وهو أن يكون الشيء حقه أن يعلم ثم يذهب عنهالمتعلم، ولا يتبينه لنوع من الغفلة عن مفهوم اللفظ. وإما أن يكون التأمل هو الاستكشاف لحال القول في صدقه، لا في فهمه. فأما الاستكشاف للتصور فليس إنما يعرض في**

القسم الذي هو الأصل الموضوع، بل قــد يقــع أيضــا فــي الأوائــل الحقيقية، فإنها ربما ذُهِب عنها، وأُغفِلت حتــى أُنكــرت، فيحتــاج أن ينبه المتعلم. فأما التأمل للتصديق، فالتصديق بالمجهول لا يتضــح إلا بالوسط، فيكون هذا الاستكشاف هو ابتغاء الحد الأوسط في موضــع بنوع يسهل على المتعلم إدراكه.

فيشبه أن تكون المطالب والمسائل القليلة الأوساط أصولا موضــوعة. فإن كان كذلك صار كثير من المسائل السهلة التي فــي الهندســة التــي يفطن لها المتعلم بأدنى تأمل، من جملة الأصول الموضوعة.

وهذا محال، بل الأصول الموضوعة هي المقدمات المجهولة فــي أنفسها، التي من حقها أن تبين في صناعة أخرى، إذ كان المتعلم قــد قبلها، وظنها بحسن ظنه بالمعلم، وثقته بأن ما يراه من ذلك صدق.

والمصادرة ما كان كذلك، لكن المتعلم لايظن ما يراه المعلم ظــن مقابلة، أو لم يظن شيئا.

والمؤكد بالجملة فيه أن يكون عند المتعلم ظن يقابله، بل الأشــبه أن تكون المصادرة هي ما تكلــف المــتعلم تســليمه وإن لــم يظنــه، كانمن المبادئ أو كان من المسائل في ذلك العلم بعينه:

لمسائل التي تتبين بعد، فيستسمح بتســليمها فــي درجــة متقدمــة. فيكون المبدأ الواحد الذي ليس بينا بنفسه أصــلا موضــوعا باعتبــار،

ومصادرة باعتبار.

**وقد يكون مثل ذلك الاعتبار في غير المبدأ للصناعة، بل في مبدأ لبعض مسائل الصناعة، إذا كان يتبين في الصناعة، فيقال لذلك المبدأ مصادرة.**

**وبالحري أن يكون ما وضع في كتاب أوقليدس ـ وهو التقاء خطين في جهة الناقص عن قائمتين ـ مصادرة؛ إذ كان الأوسط لا يكون هناك إلا من صناعة الهندسة)).**

عاد الشيخ في هذه العبارة إلى الفرق بين الأصل الموضوعي والمصادرة، وأورد نص ما قاله أرسطو في تعليمه الأول، عندما ميّز وفرق بينهما، وحاصل هذا الفرق في بيان الشيخ وفهمه: الحق أن المعلم عندما يضع في دليله مقدمة دون أن يبيّنها، فإن المتعلم تارةيظن فيها ظن معلّمه، بأن يأخذها ويتقبلّها بقبول حسن، فالمقدمة حينها تكون أصلا موضوعا.وأخرى لا يظن فيها ظن معلّمه أو يظن خلافه وضده، فالمقدمة حينها مصادرة. ففي الأصل الموضوع يظن بصدقها، وفي المصادرة إما أن لا يظن بصدقها أو أن يظن بكذبها.

هذا ما يُفهم من المعلم الأول. وإليك ما قاله مزجا مع بيانه وتوضيحه: ((**فجميع**)) المقدمات ((**التي يأخذها**)) ويضعها المعلم، ((**وهي مقبولة من حيث لم يبيّنها**))؛ لذا لم تكن بديهية عند من لم تُبيّن له فقط، وإن كانت في الواقع ونفس الأمر بديهية ـ كما سيأتي ـ مع كونها على كل حال من المأخوذات فالمعلم ((**إن كان أَخْذُهُ لما هو مظنون عند المتعلم**))

من المقدمات، ومتقبّلٌ لديه لحسن ظنه بمعلّمه، ((**فإنما يضعها**)) المعلم في هذه الحالة ((**وضعا**)) بلا بيان ـ فالوضع هنا في قبال البيان ـ ((**وهي أصل موضوع**)) أخذه المتعلم، وتسلّمه بحسب الظاهر والباطن، أما وضع المقدمات الذي يراد به عدم بيانها، فقد استدرك المعلم الأول قائلا: ((**أعني الوضع لا على الإطلاق**)). فعدم بيانها ليس على الإطلاق عند المعلّم والمتعلّم، وإنما عند خصوص المتعلّم؛ لذلك قال ((**لكنها**)) موضوعة غير بيّنة ((**عند ذلك**)) المتعلّم ((**فقط**))، فعدم برهانيتها وبيانها عند خصوص المتعلم.

هذا إن كان أخذ المتعلم للمبدأ وتسلّمه إياه بحسب الظاهر والباطن معا، ((**فأما إن**)) كان ((**أخذه**)) له بحسب الظاهر فقط، أي ((**من حيث ليس له فيه بعينه ولا ظن واحد**)) بأن لم يكن مصدّقا بالمبدأ بأدنى درجات الظن[1] ((**أو من حيث ظنه على ضد**)) المبدأ وخلافه، ((**فإنما يصادر**)) المعلّم في مثل هذا على المتعلّم ((**مصادرة**)).

ولا يخفى أيضا أن عدم البيان للمبدأ هنا يقتصر على المتعلّم فقط، دون المعلّم، وهو ما أكّد عليه الشيخ في إشارته إلى مسألة الشأنية، إذ قال: ((**وهو هذا الذي يأخذه الإنسان وهو متبرهن**)) أي مبرهَن مبيّن في نفسه، ((**و**)) إن كان ((**يستعمله**)) في الأصل الموضوع والمصادرة ((**من**

---

(١) لا يخفى أن المراد من الظن هنا، الظن بمعناه الأعم، الذي يدخل إيمان العوام في جملة مصاديقه.

**حيث لم يبيّنه))**، فللمبدأ البرهاني شرائطه الخاصة به. وقبول الإنسان بالمبدأ ليس منها لتتقوّم برهانية المبدأ به، فالقبول أمر عارض على المبدأ البرهاني ليس إلا.

نعم لا يكون المبدأ برهانيا في حقّ من لم يقبله ويُسلّم به، وإن كان في الواقع ونفس الأمر برهانيا، بل إن القياس ـ كما علمت في غير موضع مما سبق ـ ما لم يحصل التسليم والقبول بمقدماته ليس بقياس، فضلا عن عدم برهانيته، مع عدم القبول بمقدماته والتسليم بها.

فالحاصل أن هذا لا شأن له بالمقدمات في نفسها؛ فبرهانية المقدمات في نفسها لا تدور مدار قبول الإنسان لها وتسليمه بها. نعم، لذلك أثر على برهانيتها عند الإنسان نفسه.

أما الأصول الموضوعة والمصادرات، فقد علمت أنها ليست في الواقع ونفس الأمر تكون برهانية فحسب، بل لابد أن تكون عند المعلّم أيضا برهانية دون المتعلّم.

وعلى أية حال، فإن حاصل التمييز بين الأصل الموضوع والمصادرة، هو اشتراكهما في أمرين وافتراقهما في أمر واحد، أما ما يشتركان به: فالأول كونهما برهانيّين في نفسيهما، بل عند المعلّم أيضا.

والثاني أنهما يؤخذان غير مبيَّنين ومبرهَنين. وبعبارة أخرى: عدم كونهما برهانيّين عند المتعلم.

وأما ما يفترقان به، فهو أن الأصل الموضوع يأخذه المتعلم، ويقبله قبولا حسنا، بينما لا يقبل المصادرة أو يقبل ضدّها.

هذا ما هو موجود في التعليم الأول، لكن بعض السطحيين ((**لما سمع ما قيل في التعليم الأول ... ظنوا**)) وتوهموا شيئا آخر يميّز الأصل الموضوع عن المصادرة في عبارة أرسطو الآنفة الذكر[1]، حاصل ظنهم: ((**أن الأصل الموضوع هو الذي يتبيّن**)) للمتعلم ويتضح ((**بأدنى تأمل**)) لقلة أوساطه، ((**وأن المصادرة ما لا يتبيّن بأدنى تأمل**)).

وكأن هؤلاء لمّا سمعوا المعلم الأول يتحدّث عن كون الأصل الموضوع مما يتقبّله المتعلم، والمصادرة مما لا يتقبلّها، ظنّوا أن تقبّل المتعلم للأصل الموضوع بإدراكه له بأدنى تأمل؛ إذ لا معنى لتقبلّه له بلا سبب، وكذا المصادرة لم يتقبلها لعدم إدراكه لها، فتحتاج إلى مزيد تأمل وبيان، ولا يكون مثل هذا إلا فيما قلّت حدوده الوسطى وكثرت.

ولكن الشيخ يردّ هذا الوهم بما حاصله: أن المراد من التأمل هو التفكير، والتفكير حركة العقل من المعلوم إلى المجهول. وهذه الحركة إما أن تكون حركة تصوّرية بأن كان التفكيرُ والحركة لاكتساب المجهول التصوري، فيكون أدنى التأمل الذي يتبيّن به الأصل الموضوع حينئذ ((**هو**

---

(١) الحق أن الكثير من الإشكالات التي وقعت في فهم التعليم الأول مرجعها لتعقيد عبارته وإغلاقها. والسبب في تعقيدها وإغلاقها، لا يخرج عن احتمالين: أولهما عدم فصاحة المعلم الأول، وهو ما نستبعده. وثانيهما رداءة الترجمة الناتج عن تفضيل الأمانة ـ بمعنى المطابقة اللغوية بين الأصل اليوناني والترجمة ـ على الفصاحة، ما أفضى في النهاية إلى غاية الإغلاق والركاكة في صياغة التعليم الأول وفصاحته.

**الاستكشاف لمفهوم اللفظ على سبيل التنبيه**))، وذلك كمعنى لفظ الوجود ومفهومه مثلا، فإن ((**حقّه أن يُعلم**)) بداهة ((**ثم يذهب عنه**)) ذهن ((**المتعلم ولا يتبيّنه لنوع من الغفلة**)).

أو أن تكون حركة تصديقية بأن كان التفكير لاكتساب المجهول التصديقي. فالتأمل بناءا على هذا الاحتمال ((**هو الاستكشاف لحال القول**)) والمبدأ ((**في صدقه**)) والتصديق به، ((**لا في فهمه**)) وتصوره.

فإن كان المقصود بالتأمل الأول، أي ما يراد به اكتساب المبادئ التصورية، فيرد **أولا**: أن كلامنا في الأصل الموضوعي، والأصل الموضوعي مبدأ تصديقي، وليس مبدأ تصوريا، ليكون متعلّقا للتأمل التصوري. وهذا ماعناه الشيخ، إذ قال: ((**فليس إنما يعرض في القسم الذي هو الأصل الموضوع**)).

**وثانيا**: أن متعلّق التأمل التصوري هذا، يمكن أن يكون بعض المعاني والمفاهيم البديهية، كمفهوم كل من الوجود والعدم، والضرورة والإمكان، وغيرها الكثير. وهوما عبّر عنه الشيخ بـ((**الأوائل الحقيقية، فإنها ربما ذهب عنها**)) الذهن، ((**وأُغِفلت حتى أُنكرت**))، كما يحصل عند بعض عوام الناس، ((**فيحتاج أن يُنبَّه المتعلم**)) إليها بالمثال أو الاستقراء أو أي شيء آخر يصلح للتنبيه.

والحاصل أن بعض التصورات البديهية المغفول عنها، قد يجري فيها التأمل التصوري، مع أنّ أحدا لم يقل بأنها أصول موضوعة.

وإن كان المقصود بالتأمل اكتساب المبادئ التصديقية ـ ((**فالتصديق بالمجهول**)) التصديقي، واكتسابه، إنما يكون بالبحث عن الحد الأوسط ـ فحينئذ يأتي ما ذُكر قبل قليل: من أن أدنى التأمل ما قلّت أوساطه، ((**فيشبه أن تكون المطالب والمسائل القليلة الأوساط**))، كبعض المسائل الهندسية والحسابية ((**أصولا موضوعة**))، ومن أن ما يكتسب بمزيد من التأمل، هو ما كثرت أوساطه، وهو المصادرة.

وبناءا على هذا يصبح الأصل الموضوع في حكم البديهيات، أي أنه يصبح كالحدسيات والفطريات وغيرها، مما يدركه الإنسان بأدنى تأمل، كما في ((**كثير من المسائل السهلة التي في الهندسة**)) مثلا، فإنها قريبة من البديهيات ((**يفطن لها المتعلم بأدنى تأمّل**)).

وكون هذه القضايا التي في حكم البديهيات ((**من جملة الأصول الموضوعة**)) محال؛ لأمرين:

**الأول**: كون الأصل الموضوع قد أُخِذ فيه عدم البيان والجهل في طرف المتعلّم، أي أنه يؤخذ من قبل المتعلّم، ويُقبل وهو غير بيّن، لا أنه يتبيّن بأدنى تأمل. ثم إنما يؤخذ ثقة بالمعلم، وحسنَ ظن به، لا أنه يؤخذ لوضوحه وقربه من البديهيات.

**الثاني**: كون الأصل الموضوع مما يتبيّن في علم آخر أو في مرتبة

متأخرة من العلم [١]، وليس في نفس العلم والمرتبة كما، هو حاصل في هذه القضايا، التي تتبيّن بأدنى تأمل، فإن ما يكون كذلك لا يتأخّر بيانه عن المرتبة التي هو فيها، وحينئذ ينقلب الأصل الموضوع مسألة، مع أنه من المبادئ وليس من المسائل.

وقد أشار الشيخ بجملة واحدة إلى هذين الأمرين، إذ قال: ((**الأصول الموضوعة هي المقدمات المجهولة في أنفسها التي من حقّها أن تبيّن في صناعة أخرى**)).

وصفوة القول: إن ما يحصل بأدنى تأمّل هو ما كان بحكم البيّن، والأصل الموضوع غير بيّن. وما كان بحكم البيّن يُبيّن في نفس العلم والمرتبة، والأصل الموضوع يُبين خارج العلم أو فيه، ولكن في رتبة متأخرة، وما يُبيّن في نفس العلم والرتبة مسألة، والأصل والموضوع مبدأ وليس مسألة.

ولقائل أن يقول: إنكم رددتم مقالة من أسميتموهم سطحيين بناءا على

---

(١) لا بأس بالإشارة هنا إلى ما يشترك فيه كل من الأصول الموضوعة والتعبديات، وما يفترقان فيه. فجهة الاشتراك هي القبول نتيجة الثقة وحسن الظن، أما التعبديات فللثقة بالمعصوم وحسن الظن به، وأما الأصول الموضوعة فللثقة وحسن الظن بالمعلم.

وأما جهة الافتراق فهي أن الأصل الموضوع يُبيّن في علم آخر، بخلاف التعبديات الشرعية؛ إذ لا وجود لعلم يُبحث فيه عن ملاكاتها؛ لأن ملاكاتها في علم الشارع فقط. ثم لا يخفى أن أخذ المتعلم للأصل الموضوع تعبد تحقيقي؛ لأنه يقلّد في أخذه المبدأ والبناء عليه ما كان أهلا لذلك، أي المعلم المستجمع لشرائط هذا النوع من المبادئ، تماما، كمن يقلّد الفقيه الجامع للشرائط الذي يستحق التقليد.

أن ((**الأصول الموضوعة هي المقدمات**)) غير البيّنة ((**المجهولة في أنفسها**))، كما عبّر الشيخ. وهذا أول الكلام، فمن قال إنها غير بيّنة، والمناط فيما نحن فيه عبارة المعلم الأول، ولم يأت المعلم الأول لذلك بذكر؟

ولهذا القائل يقال: إن معنى الوضع الذي ورد في هذه العبارة من التعليم الأول لا يعدو ما ذكرناه. فمعنى أن المعلم يأخذ المبدأ ويضعه وضعا، يأخذه غير بيّن ومجهول.

وفي عبارة التعليم تنبيه لهذا الأمر، إذ استدرك قائلا: ((**أعني الوضع لا على الإطلاق، لكنها عند ذلك**)) المتعلّم ((**فقط**))، أي كون الأصول الموضوعة مجهولة غير بيّنة عند المتعلم فقط، وما كان في حكم البديهيات ليس من المجهول غير البيّن ليحتاج إلى هذا الاستدراك. فالأصل الموضوع مجهول غيرُ بيّن لدى المتعلم تماما، كالمصادرة، غاية الأمر في المصادرة أن ((**المتعلم لا يظن ما يراه المعلم**)) سواء ((**ظنّ**)) المتعلمُ ((**مقابله أو لم يظن شيئا**)).

وفي مزج الجملة الأخيرة هذه أشرنا إلى أن ((**ظنّ**)) في ((**ظنَّ مقابله**)) فعلا ماضيا، وليس مفعولا مطلقا، فلا يخفى عليك ذلك.

ثم يستطرد الشيخ في المصادرة موضّحا أن ((**المؤكّد بالجملة فيه**)) أي في المبدأ الذي هو مصادرة. وبعبارة أخرى: القدر المتيقن والمتفق عليه في هذا المبدأ ((**أن يكون عند المتعلم ظن يقابله**))، وكأن منهم من

لايعتبر المبدأ الذي لم يظن فيه المتعلّم شيئا مصادرة، ((**بل الأشبه**)) عند الشيخ والأصح ((**أن تكون المصادرة هي ما تكلَّف المتعلّم تسليمه**)) وقبوله مطلقا ((**وإن لم يظنه**))، فسواء ظنَّ الضد والمقابل أم لم يظن شيئا، كان مصادرة.

وهذا المعنى للمصادرة، وهو كل ((**ما تكلَّف المتعلّم تسليمه**))، يعم ما بُيِّنَ في علم آخر وما بُيّن في نفس العلم في رتبة متأخرة، فسواء ((**كان من المبادئ أو كان من المسائل في ذلك العلم بعينه**))، وقد تكلّف المتعلم تسليمه كان مصادرة.

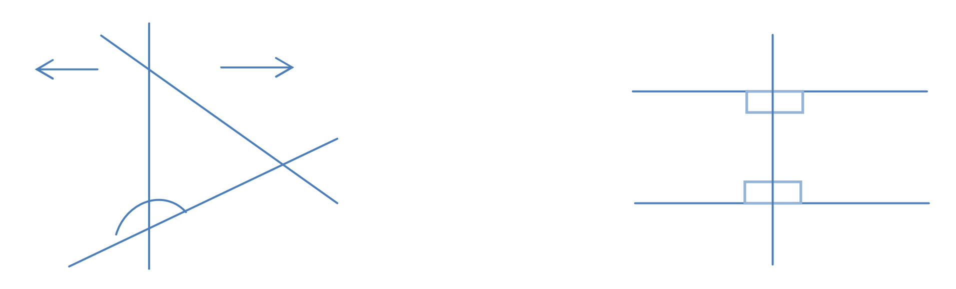
فالمصادرة ـ ببيان آخر ـ تشمل ما كان مبدأ لكل مسائل العلم، وما كان مبدأً لبعضها. والأول كـ (الجسم مركب من مادة وصورة)، فهو مبدأ لكل مسائل علم الطبيعة، والثاني ما سيأتي في آخر هذه العبارة.

هذه النقطة الأخيرة في استطراد الشيخ، تقدم بيانها في طي العبائر السابقة، إلا أنه أضاف إليها تفصيلا لما كان من المبادئ، من مسائل العلم نفسه أو كان مبدأً لبعض مسائل العلم حاصلها: أن هكذا مبدأ لا يكون مصادرة دائما، وإنما هو كذلك في بعض الأحيان فقط. فالأمر يرجع في مثل هذا إلى الاعتبار والحيثية التي يكون عليها المبدأ عند أخذه وقبوله؛ لأن حال المتعلم بإزائها لا يختلف عن حاله بإزاء المبادئ التي تُبيَّن خارج العلم؛ إذ إما أن يُحسن الظن بمعلمه، ويثق به، أو لا يكون كذلك. وبتعبير سبق وأن ذكرناه، إما أن يقبل المتعلم المبدأ أول العلم في الظاهر والباطن

معا، أو أن يقبله في الظاهر ويرفضه في الباطن. ولايخفى أن مرادنا من القبول في الباطن القبول التعليقي المتوقف على البيان ـ الذي سيأتي ـ في رتبة متأخرة، لا القبول التحقيقي.

ومثال المصادرة هذه، التي تكون مبدأ لبعض مسائل العلم، وهي نفسها مسألة في رتبة متأخرة منه ((**ما وضع في**)) المقالة الأولى من ((**كتاب أوقليدس، وهو التقاء خطين في جهة الناقص عن قائمتين**))، لا في جهة الزائد؛ لأن الخطين في جهة القائمتين والزائد عنهما لا يلتقيان. فهذه مسألة هندسية في رتبة متأخرة من الهندسة، مبدأ في رتبة متقدمة.

لاحظ الشكلين التاليين ليتضح لك المراد من كل من جهة الناقص عن قائمتين وجهة الزائد:



الجهتان من الشكل الأول مساوية لقائمتين لذا لا يمكن للخطين أن يلتقيان بخلافه في الشكل الثاني فإنهما في جهة الناقص عن قائمتين يلتقيان، ولا تلتقيان في الجهة الأخرى، وهي جهة الزائد.

قال الشيخ: ((**والعجب ممن ظن أن الأصل الموضوع يكون**

كقولهم في الهندسة: «إن الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية» فإن هذا قد يشكل قليلا، ولا يشكل أن المساوية لواحد متساوية. ثم يكون هذا الإشكال مما يقع بيانه بأدنى تأمل، قال: وذلك بفركار يعرف به المتعلم ذلك، فيقبله. ولعمري إن هذا الغافل لو قال: إن تفهم هذه القضية على سبيل التصور قد ينتفع فيه بالفركار، لكان له معنى. وأما على سبيل التصديق، فكيف يمكن ذلك؟ فإنه إذا سمع المتعلم أن الدائرة يُعنَى بها شكلٌ خطوطُ مركزِه كذا، وسلمه وحده، لم يمكنه أن يضع دائرة وخطوط مركزها لا كذا، فيكون وضع دائرة ليست دائرة. وهذا لايمكنه أن يشك فيه بعد فرض وضع دائرة، ويكون هذا بَيِّن اللزوم من فرض الدائرة.

بل الذي يجب أن يشكل عليه هو أنه هل هذا المسمى دائرة، له وجود أم ليس له وجود؟

فإن بلغ إلى أن أُشِكل عليه حال هذه الخطوط بعد أن سمع حد الدائرة، وفرض أن لها وجودا، فالفركار كيف يصحح الأمر العقلي في الهندسة؟ ولو كان فركار عقلي لعزَّ ذلك فيه، فضلا عن الحسي! فكيف يمكن أن يُدَلّ بفركار جزئي عقلي أو حسي إلا أن خطوطا محدودة هي متساوية؟ وكيف يلزم من ذلك أن كل خط مما لا نهاية له في القوة كذلك لزوما ضروريا؟

فإن شك المتعلم في وجود الدائرة، شك في ذلك مع كل فركـار يفرضه. وإن سلّم وجود الدائرة لم يمكنه ـ وقد حـدها ـ أن يشـك في ذلك.

ثم إن كان متعلم أبله شك في ذلك، بعد أن فهم ما الدائرة، وانتفع بالفركار على سهيل التنبيه عن الغفلة، فستجد متعلمين بلهاء أكثر من ذلك سيغفلون عن تفهم أن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، حتى يُؤخَذ لهم مسطرة وخطوط، فيُبَيَّن لهم ذلك على سبيل التنبيه.

وبالجملة فإن سبيل التنبيه لا يتميز به العلـم المتعـارف مـن غيـر المتعارف، بل الحق هو أنه إنما صارت هذه المقدمة أصلا موضوعا؛ لأن وجود الدائرة غير بَيِّن بنفسه، فيحتاج إلى بيان فوق البيان الواقـع بالفركار. فإن سامح المتعلم صار أصلا موضوعا. بل يجـب أن يفهـم ما سمع من المعلم الأول على ما أعبر عنه. فكل ما يؤخـذ ويكلـف قبوله من غير بيان ـ وهو محتـاج إلـى بيـان، ويقـع للمـتعلم ظـن بتصديقه ـ فهو أصل موضوع بالقياس إلى ذلك المتعلم الذي ظن، لا بالقياس إلى غيره. فأما إن أخذه وهو لا يظن ما يظنه المعلم، أو يظن خلاف ذلك، فهو مصادرة. والمصادرة هو ما يقابل ظن المتعلم، إمـا بالسلب بأن لا يظن أو بالتضاد بأن يظن غيره، وذلك حين يأخذ هذا الذي يحتاج إلى بيان أخذا من غير بيان.

**ومما غلّطهم في أمر الأصل الموضوع، ما سُمِع أنه جعله أحد قسمي ما لا وسط له. وحسبوا أن معناه لا وسط له في نفسه، وليس كذلك. بل معناه ما لا وسط له في ذلك العلم، سواء كان له وسط في علم آخر أو لم يكن، ولا في شيء من العلوم، وسط)).**

كان الحديث في العبارة السابقة عن توهم كون الأصل الموضوعي هو المبدأ الذي يتبيّن بأدنى تأمّل، خلافا للمصادرة التي تحتاج لمزيد منه. وكلاهما على خلاف الأصل المتعارف البديهي الذي لا يحتاج لشيء من التأمل والبيان.

وهنا يتحدث الشيخ عن توهم آخر غريب في المراد من الأصل الموضوعي، أضيف إلى سابقه، حاصله: أن أدنى التأمل ـ الذي يتحقق به الأصل الموضوعي ـ يمكن أن يحصل بالتنبيه عليه بأمر حسي، بخلاف غيره من المبادئ، فإنها لا تحصل بذلك.

ويمثّل الشيخ لهذه الخصوصية أو الفرق والمائز بين الأصل الموضوع، والأصل المتعارف البديهي مثلا بأن قولنا: ((**إن الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية**)) أصل موضوع يحتاج لكي يتبيّن إلى تنبيه حسي[1]، بأن نضع رأس الفرجار على مركز الدائرة، والطرف الآخر منه

---

(١) هذا ديدن أتباع الاتجاه المادي الذين يصرّحون بعدم إيمانهم بالقضايا الغيبية العقلية،إذ لا شيء ثابت عندهم ما لم يثبت بالحس، ويكون في البين دليل حسي عليه، وإلا فهم غير معنيين بالإيمان به. وها هو الشيخ هنا يتساءل مستنكرا: كيف يُبيَّن أمر عقلي غيبي بأمر حسي.

على محيطها، ونقيس الخطوط الحاصلة بين الطرفين، أي تلك المنطلقة من المركز إلى المحيط ـ التي يُسمى كل واحد منها نصف قطر الدائرة في اصطلاح علم الهندسة ـ فنجد أنها متساوية، ولا نكون قد احتجنا للعلم بالمبدأ المذكور إلى أكثر من هذا التنبيه. ولكنه على كل حال، احتاج إلى شيء من التأمل، بخلاف قولنا: إن الخطوط **((المساوية لواحد متساوية))** أي (مساوي المساوي مساوي) فإنه أصل بديهي لا يحتاج إلى تأمّل مطلقا.

ولا بأس قبل دفع هذا الوهم من مقدمة تمهيدية، حاصلها: أن الأمر أو الحكم العقلي تارة يكون حكما عقليا كليا مجرّداعن المادة، غير متعلّق بها، لا يشوبه شيء منها مطلقا، ككون (الباري تعالى واحد) و (العقل مجرّد)، وتارة أخرى يكون متعلّقا بالمادة، كما في (كل إنسان ضاحك) و (كل حيوان متحرك) مثلا، فإن متعلَّق الحكم العقلي فيهما المادة.

وحينئذ ينبغي البحث عن إمكان التنبيه بالأمور الحسية على كل من نحوي الحكم العقلي هذين.

وفي ذلك لابد من أن نفرّق بين مقامين: الأول هو التنبيه في مقام التصور، والثاني هو التنبيه في مقام التصديق. أما في مقام التصوّر فالتنبيه الحسي على كل من الأمر العقلي المحض أو المتعلّق بالمادة ممكن، ففي الأول الذي لا يشوبه شيء من المادة يُنبَّه عليه تصورا بالتشبيه والتمثيل بأن يُشبّه المعقول بالمحسوس، وهو أسلوب القرآن في كثير من آياته الكريمة، كما في تشبيه النور الإلهي ـ وهو أمر عقلي محض ـ بنور حسي إذ قال

تعالى: ﴿**اللَّهُ نُورُ السّماوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ...**﴾[1] فقد شبّه النور الإلهي، وهو نور الوجود ـ السماوات والأرض ـ بنور حسي رعاية لأذهان مخاطبيه، الذين يأنسون بالمحسوس، كما بيّنا في أكثر من موضع مما سبق.

وأما الثاني الذي يرتبط بالمادة، فالتنبيه عليه بالمحسوس أسهل، كأن يسأل أحدهم عن معنى الضاحك عندما سمع (كل إنسان ضاحك)، فيجاب بالإشارة إلى شخص يضحك بأن الضحك هو هذا الذي تراه.

وكذا يجاب مَن يسأل عن حركة الإنسان بلفت انتباهه إلى إنسان يتحرك، وينتقل من مكان إلى آخر بجميع أجزائه أو ببعضها.

فتحصّل من مقام التصوّر قاعدة كلية مفادها: أن جميع الأمور العقلية سواء أكانت عقلية محضة أم كانت متعلّقة بالماديات والمحسوسات، يمكن التنبيه عليها تصورا بأمر حسي، أما العقلية المحضة فبتشبيه المعقول بالمحسوس، وأما غير المحضة فبالإشارة الحسية.

وأما التنبيه الحسي في مقام التصديق فغير ممكن بأي وجه من الوجوه، سواء أكان متعلّق الحكم العقلي ـ الذي يراد التنبيه عليه ـ مجرّدا أم كان ماديا. ومردُّ ذلك إلى كون الأمر الحسي جزئيا، ولايمكن للجزئي أن يُثبت كليا يقينيا، والحكم العقلي مطلقا كلي.

ثم الذي نبحث عنه في العلوم الحقيقية ـ التي تشمل الهندسة؛كما في

(١) سورة النور الآية ٣٥.

المثال الذي ادّعي إمكان التنبيه عليه بالحس هنا، فإنه مثال هندسي ـ هو اليقين البرهاني، فلا يمكن للحكم الحسي أن يثبت الحكم العقلي إذاً.

والأفضل في بيان ذلك أن يقال: إن الحس إما أن يكون مشاهدة واحدة، فلا يفيد حينئذ إلا حكما جزئيا، كـ (زيد ضاحك) مثلا، والحكم العقلي كلي.

أو أن يكون مشاهدة متكررة واستقراءا، فإنه وإن أفاد أمرا كليا، إلا أنه لا يكون يقينيا، والحكم العقلي البرهاني يقيني.

بعد هذه المقدمة نقول: لقد عرّف الحكماء الدائرة في كتبهم الهندسية: بأنها «سطح يحيط به خط، وجميع الخطوط الخارجة من مركزها إلى محيطها هذا متساوية»[1]، فإن هذا التعريف هو حدّها المؤلّف من جنسها وفصلها. وقد عدَّ المتوهمُ الفصل، وهو «جميع الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية» قضية غير بيّنة، إلا أنها تُبيَّنُ بأدنى تأمّل، ومن أدنى التأمل بيانها بالفرجار، بالكيفية التي أنف ذكرها، أي أن نضع رأس الفرجار على مركز الدائرة، والطرف الآخر منه على محيطها، ونقيس بين رأس الفرجار والطرف الآخر في كلّ نقطة من المحيط يوضع فيها. فنجد

---

(١) ذكر في الهندسة من رياضيات الشفاء، ص١٧: «والدائرة شكل مسطح يحيط به خط واحد، وفي داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجية منها إلى المحيط متساوية، وهي المركز»، وفي منطقيات الفارابي، ج١، ص٢٩٤: «حدّ الدائرة، فإنه شكل يحيط به قطع واحد، في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة التي تخرج منها الى الخطّ المحيط متساوية».

أن جميع الخطوط التي بين المركز والمحيط متساوية، ويكون فصل الدائرة بذلك قد تبيّن لنا، ولم نحتج إلى مزيد تأمل.

إلا أن الشيخ يردُّ هذا الوهم، واصفا مَن وقع فيه بالغافل، وحاصل ما أفاد: أن التنبيه على فصل الدائرة بالفرجار إن كان المراد منه التنبيه عليه تصورا، فلا بأس في ذلك ولا إشكال؛ لأن فصل الدائرة هذا من جملة القضايا العقلية الكلية المتعلقة بالدائرة، والدائرة من الحسيات. بل حتى لو لم يكن متعلّق هذه القضية من الحسيات، فإن التنبيه بالأمر الحسي كالفرجار وغيره، على مقام التصور من القضايا العقلية ـ أيا كانت ـ أمر ممكن، كما علمت في المقدمة.

فإن كان المراد من التنبيه على فصل الدائرة بالفرجار، التنبيه عليه تصوّرا ((**لكان له معنى**))، إلا أن المتوهم الغافل لم يقصد هذا المقام من التنبيه والبيان، وإنما أراد التنبيه بالفرجار على ذلك تصديقا، أي أنه أراد أن يثبت صدق قولنا: «جميع الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية» بالفرجار، ودون إثباته بمثل هذا خرط القتاد، بل ادّعاؤه في غاية الغرابة والعَجب: أن يثبت ويتبيّن أمر كلي عقلي بأمر جزئي حسي على مستوى التصديق؛ وذلك لأن التصديق متأخر عن التصور. فالتصديق بشيء فرع تصور ذلك الشيء، وعليه فإن فرض التصديق بفصل الدائرة ـ الذي يعني إثبات وجودها ـ يستبطن الفراغ من تصورها بحدّها؛ إذ لا يمكن التصديق بها ما لم تُتصوَّر. وتصوّرها بحدّها يستبطن التصديق بوجودها؛ لأن حدّ الشيء هو عين شرح الاسم بعد إثبات الوجود، فشرح الاسم أولا، ثم إثبات

الوجود ثانيا، ثم صيرورة شرح الاسم حدّا بعد ذلك ـ كما تبيّن سابقا ـ عند الحديث عن مطالب (ما الشارحة) و (هل البسيطة) و (ما الحقيقة).

وهنا يتضح لنا التناقض الذي وقع فيه المتوهم، فهو إذ أراد أن يثبت ويصدّق بوجود الدائرة ـ بإثبات فصلها ـ فإنه يشك ويعلم بوجودها في آن واحد. أما شكه فلأنه يسعى لأن يصدّق بوجودها، ولو لم يجهل به لما سعى إليه. وأما علمه فلضرورة الفراغ من تصورها بحدّها الذي يستبطن العلم بوجودها، كما تبيّن.

ويمكن القول ببيان آخر: إن لازم هذا الادعاء سلب الشيء عن نفسه، ((**فإنه إذا سمع المتعلم**)) حدَّ الدائرة، وهو ((**أن الدائرة يُعنى بها شكلٌ خطوطُ مركزِه كذا**)) أي متساوية ((**وسلّمه وحده، لم يمكنه أن يضع**)) مبدأ على أنه أصل موضوع، حاصله: ((**دائرة وخطوط مركزها لا كذا**))، أي ليست متساوية؛ لأنه من باب سلب الشيء عن نفسه، إذ بعد التسليم بالحد على أن خطوط مركز الدائرة إلى محيطها متساوية، لا يمكن إنكار ذلك بوضع الدائرة غير بيّنة. ((**فيكون**)) مثل هذا ((**وضع دائرة ليست دائرة**)) وهو سلب للدائرة عن نفسها، كما لا يخفى.

وزبدة القول: إن المتوهم شك وجهل بحد الدائرة، إذ أراد التصديق بوجودها، ((**وهذا لا يمكنه أن يشك فيه بعد**)) فرضه؛ لأنه ((**فرض وضع**)) حد ((**دائرة**)). ثم لا يمكنه الشك بالوجود أيضا؛ لأن فرض العلم بحدِّ الدائرة يتضمّن الفراغ من وجودها، ((**و**)) ذلك واضح، إذ ((**يكون**

**هذا))**، أي وجود الدائرة ((**بيّن اللزوم من فرض**)) حدّ ((**الدائرة**)) في رتبة سابقة؛ لوضوح ثبوت الشيء لنفسه.

نعم إنما يشك بوجود الشيء بعد المعنى الاسمي أو القول الشارح، وهو مطلب (ما الشارحة)، كما في مثال الجن، إذ تسأل بـ (ما) عن معناه الاسمي، ويجاب على ما سألت بأنه (موجود ناري). فإن هذا لا يعني وجود الجن وتحققه في الخارج، بل حق السؤال حينئذ أن يكون عن وجوده؛ لأنه مشكوك غير معلوم. ولأجل هذا استدرك الشيخ قائلا: ((**بل الذي يجب أن يشكل عليه**[1]...)).

ثم يفرض الشيخ أن التشكيك في وجود الدائرة، قد حصل بعد العلم بها

---

(١) إن هذا الرد بتعابيره المختلفة «التناقض» أو «سلب الشيء عن نفسه»، لا يرد على خصوص من أراد أن يثبت أمرا عقليا بأمر حسي، بل يشمل كل من أراد أن يثبت مبدأ، كالذي نحن فيه، وإن أراد ذلك بأمر عقلي؛ لأن الإشكال وارد على من يريد أن يثبت ما هو ثابت بأي وسيلة أراد الإثبات، بل ما سيأتي في عبارة الشيخ الرئيس يؤكد ذلك؛ إذ انتقل إلى الإشكال على خصوص الإثبات بأمر حسي.

وهذا قد يقودك للإشكال على الأصل الموضوع، الذي يثبت في نفس العلم، في رتبة متأخرة، فإنه وإن كان إثبات أمر عقلي بأمر عقلي إلا أنه إثبات تصديقي لما هو ثابت تصورا، وثبوته التصوري يستبطن ثبوته التصديقي، فلا معنى لإثباته ثانية؛ لأنه تحصيل للحاصل.

ولكن الحق أن هناك فرقا، وهو أن الأصل الموضوعي صدّق به المتعلم تعبدا، ثم أثبته تحقيقا، فلا تناقض بينهما، وأما هنا فالمتعلم علم بحد الدائرة المستلزم لتصديقه بوجودها، ثم يطلب إثبات وجودها بالحس، وهو تناقض.

تصوّرا المتضمّن للعلم بوجودها؛ فلو فرضنا أن هذا التشكيك ممكـن إلا أنـه مع ذلك لا يمكن أن يَثبت وجودها بالفرجار؛ ((**فالفرجار كيـف يصـحح الأمر العقلي في الهندسة؟**)) والحال أنه عبارة عن تطبيق أمر حسي على شيء مفروض الوجود في الخارج. فمن يدّعي إثبات وجود الدائرة ـ أو كون الخطوط الحاصلة بين المركز و المحيط متساوية ـ بالفرجار لابد أن يضع رأس الفرجار على مركزها والطرف الآخر منه على محيطها، أي أنه سيضع رأس الفرجار وطرفه الآخر على مركز ومحيط الدائرة المتحققة الوجود في الخارج، ليثبت بذلك وجود الدائرة، وهو كما ترى.

ثم لا يمكن الحكم بأن جميع الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية حتى لو كان الفرجار خياليا فضلا عن الفرجار الحسي؛ وذلك لتناهي الخطوط التي يفرضها كل من الخيال والحس في الوقت الذي يفرض فيه العقل خطوطا لا متناهية تخرج من المركز إلى المحيط، فلا يمكن ـ والحال هذه ـ قياس جميع الخطوط، وإدراك أنها متساوية بالفرجارين الحسي والخيالي، لنحكم بعد ذلك بتساويها حكما كليا ضروريا.

أما تناهي الخطوط في الحس والخيال، وعدم تناهيها في العقل، فلما ثبت برهانيا من نفي الجزء الذي لا يتجزّأ؛ إذ تستطيع بالحس ـ كالسكين مثلا ـ أن تقطّع جسما ما أجزاءا، ثم هذه الأجزاء أجزاءا أخرى، وهكذا إلى أن يعجز الحس عن التقطيع، فتنتقل إلى الخيال، وتتابع قطع الأجزاء التي

وصل إليها الحس وعجز عن قطعها. وهكذا أيضا إلى أن يتعب الخيال ويعجز عن المتابعة، فتكون بذلك قد وصلت إلى عدد محدود متناه من الأجزاء لكل من الحس والخيال لا يمكن لأي منهما تخطيّهما، فيأتي العقل في المرحلة الأخيرة، ويحكم بأن كل ما فُرض له جهتان بينهما امتداد قابل للقسمة، وبذلك لا تتوقف الأجزاء المفروضة عقلا عند حدّ معيّن.

ولا يخفى أن الفرجار الخيالي هذا الذي تحدّثنا عنه قد عُبِّر في كلام الشيخ عنه بالفرجار العقلي، إذ قال ((**ولو كان فرجار عقلي**))، وكذا قال ((**بفرجار جزئي عقلي**))، وقد نبَّه في قوله الأخير هذا إلى كونه خياليا بكلمة ((**جزئي**)) فلا تغفل.

والحاصل أن إثبات الدائرة ((**ولو كان فرجار عقلي**)) جزئي خيالي ((**لعزّ ذلك**)) الإثبات ((**فيه فضلا عن إثباتها**)) بالفرجار ((**الحسي، فكيف يمكن أن يدل بفرجار جزئي عقلي أو حسي**))، وغاية ما يمكن أن يثبتاه ليس ((**إلا أن خطوطا محدودة**)) متناهية ((**هي متساوية. وكيف يلزم من ذلك**)) التناهي للخطوط ((**أن كل خط مما لا نهاية له في القوة كذلك**)) مساويا لبقية الخطوط ((**لزوما ضروريا؟**))

وفي الجملة الأخيرة هذه نقطتان:

**الأولى**: في تقييد الشيخ لا تناهي الخطوط بأنه ((**في القوة**))، فهو إشارة إلى شأنية اللاتناهي وعدم فعليته؛ إذ بعد الوقوف عند حدّ معين من الخطوط في الحس والخيال يبقى العقل مستمرا في فرضها. فمحدودية

خطوط الدائرة، وعدم انقسامها الفعلي إلى خطوط لا متناهية، إنما هو لمانع في الخارج مع عدم خلوّها في نفسها من استعداد واقتضاء الانقسام اللامتناهي.

**الثانية:** في تقييد الشيخ اللزوم بكونه ((**ضروريا**))، فإننا نستطيع فيما نحن فيه أن نحكم حكما كليا، أي أنه يمكن أن يكون في البين لزوم كلي، نتيجة استقراء عدد كبير من الخطوط مثلا، إلا أنه لن يكون ضروريا يقينيا، بل ظنيا.

ثم يورد الشيخ إشكالا آخر مترتبا على التسليم بهذا الفرض: بأنْ كان هناك من هو أبله مغفّل، وشك في وجود الدائرة بعد أن علم حدّها، أي أنه ـ كما علمت ـ يتساءل (هل الخطوط المتساوية التي تخرج من مركز الدائرة إلى محيطها متساوية؟) واعتمد في رفع هذا الشك على الفرجار، فإنه إن وُجد أبله كهذا ((**فستجد متعلّمين بلهاء أكثر من ذلك سيغفلون عن تفهم**)) البديهيات والتصديق بها.

خذ مثلا (مساوي المساوي مساوي) الذي ساقه الشيخ هنا عندما ذكر: ((**أن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية**))؛ فإن هذا المبدأ البديهي ـ إن سلَّمنا أن هناك مثلا من شك بوجود الدائرة بعد علمه بحدّها ـ سيكون مورد شك الكثيرين، وأحرى بعدم البيان والجهل مما هو مفروض، ثم بعد ذلك رُفع شك هؤلاء بالتنبيه الحسي، فلا يصدّقون؛ لأن (مساوي المساوي مساوي) ((**حتى يؤخذ لهم مسطرة وخطوط، فيبيّن لهم ذلك**

**على سبيل التنبيه))**.

أما أولوية الشك بالبديهيات، وعدم التصديق بها على الشك بوجود الشيء بعد العلم بحدّه؛ فلأن الأخير شك في ثبوت الشيء لنفسه، وهو واضح في التساءل الآنف الذكر لمن شك بوجود الدائرة؛ إذ كيف يشك في كون الخطوط المتساوية متساوية! وثبوت الشيء لنفسه من أبده البديهيات. فبالأولى أن يقع الشك في غيره من البديهيات، ومن ثم يحتاج إلى التنبيه الحسي.

وأما التنبيه الحسي لـ (مساوي المساوي مساوي) فهو ما ذكره الشيخ بأن كان هناك ثلاثة خطوط هي ( أ ) و (ب) و (ج)، وكان ( أ ) مساويا لـ (ب)، و (ب) مساويا لـ (ج)، فلا بد أن يكون ( أ ) مساويا لـ (ج) بحسب المبدأ المذكور. ولكي نثبت للشاك ذلك نأخذ مسطرة، ونقيس كلا من الخطين ( أ ) و (ج) ليتضح بعد ذلك أنهما متساويان.

والإشكال المترتب على ما تقدم هو عدم وجود فرق بين الأصل الموضوع، والأصل البديهي المتعارف، فكلاهما يحتاج إلى التنبيه الحسي بناءا على الفرض المذكور. وبعبارة الشيخ ((**فإن سبيل التنبيه لا يتميّز به العلم المتعارف**)) البديهي ((**من غير المتعارف**))، والحال أن أحدا لم يقل بذلك على الإطلاق.

وبعد اتضاح بطلان الفهم والمعنى الذي عليه بعض السطحيين، للأصل الموضوع عاد الشيخ ليؤكد الحق في المسألة، وقد تكرر ذلك في عدة

مواضع مما سبق فلا حاجة لإعادته.

ثم يذكر الشيخ في ختام عبارته هذه أن من ضمن الأسباب التي أدّت بهؤلاء السطحيين إلى هذا الفهم الخاطئ للأصل الموضوعي، هو ((**ما سُمِع**)) عن المعلم الأول من ((**أنه جعله أحد قسمي ما لا وسط له**))، فعندما لم يكن الأصل الموضوعي هو الأصل البديهي المتعارف ـ فهو ليس بيِّنا كالأصل البديهي ـ وكان كلاهما في كلام أرسطو مما لا وسط له، فسَّر هؤلاء الأصل الموضوعي بما كان في حكم البيّن، والقريب منه، الذي يتبيَّن بأدنى تأمّل، بخلاف الأصل البديهي البيِّن الذي لا يحتاج إلى شيء من التأمّل.

هذا، ولكن المعلم الأول لم يقصد ما توهموه من كون الأصل الموضوعي لا وسط له في نفسه، كالأصل البديهي اللهم إلا بعض التأمل الذي لا يحتاجه الأخير، وإنما قصد ما لا وسط له في نفس العلم والمرتبة لا مطلقا. فللأصل الموضوعي وسط في علم قبل العلم الذي هو فيه، أو معه أو بعده أو في نفس العلم في رتبة متأخّرة. وأما جعل المعلم الأول (ما لا وسط له) قسمين ((**معناه ما لا وسط له في ذلك العلم، سواء كان له وسط في علم آخر**))، وهو الأصل الموضوعي ((**أو لم يكن، ولا في شيء من العلوم**)) له ((**وسط**))، وهو الأصل البديهي.

قال الشيخ: ((**واعلم أن المقدمات البرهانية التي على مطالب ضرورية إنما هي في مواد واجبة ضرورية، والمغالطات البرهانية في**

أمثالها هي في مواد ممتنعة ضرورية. وأعني بالمغالطات البرهانية ما يشبه البرهان، وليس برهانا، فإن من المغالطات مغالطات جدلية غير برهانية. والفرق بينهما أن مقدمة المغالطة البرهانية تشبه بالأولية، وتكون من أمور ضرورية، إلا أن يكون المطلوب أمرا ممكنا، فيكون القياس عليه من الممكنات. وأما القياس على ما ليس منها، فإنما يكون من ضروريات، ومقابلاتها مقابلات الضرورية. فلذلك توجد كلية كاذبة في الكل، كبرى وصغرى، وينتج منها نتائج كاذبة في الكل، إذا أُخِذت كبرى، وتكون المقدمة منها مضادة للمقدمة البرهانية، والنتيجة منها مضادة للنتيجة البرهانية، إذا أُخِذت على هذه الصورة.

وأما المقدمة المغالطية الجدلية، فإنها تشبه بالمشهورة، ولا تكون مشهورة عند التعقب، ولا يجب في الأكثر أن تكون ضرورية. وربما كانت شنعة، وربما كانت مع شناعتها صادقة، ولكن استعمالها في الجدل يكون مغالطة؛ لأنها وإن كانت صادقة فهي خلاف المشهورة. فإن كثيرا من المشهورات كاذب، وكثيرا من الشنع حق. ونسبة المشهور والشنع إلى القياسات الجدلية نسبة الحق والباطل إلى القياسات البرهانية، فالغلط في البرهان هو بما ليس بحق، وفي الجدل بما ليس بمشهور. والمغالطة البرهانية تقع لسهو من القياس، وقد تقع

**لقصد الامتحان، وقد تقع شرا ورداءة نفس)).**

يختم الشيخ آخر فصول المقالة الأولى ببيان معنى الضرورة، الذي اشتهر اتصاف المقدمات البرهانية به، ثم يُميّز بين مقدمة المغالطة البرهانية، ومقدمة المغالطة الجدلية، وذلك ببيان الفرق بين كل منهما وما يقابله، أي الفرق بين المقدمات المغالطية البرهانية، والمقدمات البرهانية من جهة، والفرق بين المقدمات المغالطية الجدلية والمقدمات الجدلية من جهة أخرى.

أما الضرورة التي تتصف بها المقدمات البرهانية، فالمراد بها ضرورة الصدق وامتناع الكذب، لا ما فهمه البعض من أن ضرورتها ضرورة الجهة؛ بأن كانت جهتها الضرورة في قبال الإمكان. نعم، عندما تكون المطالب ضرورية الجهة لابد في جهة مقدماتها من أن تكون كذلك، ولكن المطالب الممكنة الجهة لا يمكن أن تكون جهة مقدماتها الضرورة، بل الإمكان. فالصحيح إذاً أنّ جهة المقدمات ـ الوجوب كانت أم الامتناع أم الإمكان ـ لا تؤثر على برهانيتها، وإنما المؤثر هو ضرورة مطابقتها للواقع واستحالة مخالفتها له. وبعبارة أخرى: أن المهم هو معرفة الواقع على ما هو عليه من الوجوب أو الامتناع أو الإمكان.

ولايخفى أن الشيخ لم يذكر فيما تقدم إلا أن تكون المقدمات البرهانية ضرورية الجهة، إن كانت جهة المطالب ضرورية، ومفهومه عدم لزوم جهة الضرورة في المقدمات البرهانية، إن لم تكن المطالب ضرورية الجهة بأن كانت ممكنة. وبذلك ينفي فهم البعض الخاطئ للضرورة على أنها ضرورة الجهة، فلا يبقى إلا المعنى الآخر، وهو ضرورة صدق.

وأما التمييز بين مقدمات المغالطة البرهانية، وتلك الجدلية، فهو استطراد نشأ من المطلب السابق؛ إذ بعد أن بيّن الشيخ أن جهة المطالب إن كانت ضرورة الوجوب، فجهة مقدماتها البرهانية ستكون ضرورة الوجوب أيضا، ذكر أن جهة ((**المغالطات البرهانية في أمثالها**)) ستكون ضرورة الامتناع[1]، وأوضح سبب ذلك عندما فسّر المراد من المغالطات البرهانية بأنها ((**ما يشبه البرهان، وليس برهانا**))، فهي في الظاهر كالبرهان، إلا أنها في الباطن ليست كذلك، أي أن جهتها كالمقدمات الضرورية في أمثال ما كانت جهته الضرورة من المطالب، لكن ضرورتها الامتناع فيما ضرورة المطالب وبتبعها المقدمات البرهانية، الوجوب.

هذا إن كانت جهة المطالب والمقدمات البرهانية الضرورة، ((**إلا أن يكون المطلوب أمرا ممكنا، فيكون القياس عليه من الممكنات**))، والمغالطة البرهانية فيه تكون في قبالها، أي ضرورية الجهة في مقدماتها ونتيجتها.

ثم إن الشيخ بعد أن ذكر المغالطة البرهانية، وبيّن ما عناه منها من أنها مشابهة للبرهان، أوضح أنها لا تنحصر في ذلك؛ ((**فإن من المغالطات مغالطات جدلية غير برهانية**)) أيضا[2]، وهنا بدأ بالتمييز بين نوعي

(١) لا يخفى أن المادة هي الجهة الثبوتية، وهو معلوم، فلا يرد أنه قد تكرر منا «الجهة» «الجهة» مع أن الحديث عن «المادة».

(٢) وكأنه أراد بذلك دفع ما قد يتوهم من انحصارها بالبرهان الذي يترتب عليه إشكال عدم الحاجة إلى بيان ما عناه منها، فمع عدم الانحصار لا معنى لهذا الإشكال.

المغالطة هذين. ففرق بين مقدمات المغالطة البرهانية ونتيجتها، ومقدمات البرهان ونتيجته من جهة، ثم فرّق بين مقدمة المغالطة الجدلية، ومقدمة الجدل من جهة أخرى؛ أما مقدمة المغالطة البرهانية فجهتها ـ كما مرّ ـ لا تختلف عن جهة المطلوب، فإن كان أمرا ضروريا أشبهت مقدمات البرهان الأولية، والمطلوب في جهة الضرورة إلا أن ضرورتها الامتناع، وضرورة المطلوب والمقدمات الأولية الوجوب[1].

ومن الواضح أن الكلام في جهة كل منهما وليس في الصدق والكذب، فقد عُلِم من ضرورة صدق المقدمات البرهانية التي أشرنا إليها في بداية شرح هذه العبارة، ضرورة كذب مقدمات المغالطة البرهانية. ومن هنا ندخل في أنحاء ثلاثة للمغالطة البرهانية، اقتصر الشيخ على ما كانت نتيجته

(١) إن قلت: قد تكرر هذا منكم، ولكن لما تكون الجهة على عكس ذلك أيضا، أي أن يكون المناط هو المخالفة عندما تكون جهة المطلوب الضرورة، فإن كانت ضرورة الوجوب كانت ضرورة المقدمة المغالطية الامتناع، وإن كانت ضرورة الامتناع كانت ضرورة المقدمة المغالطية الوجوب. إلا أن لا يكون هناك مطلوب برهاني ممتنع الجهة؟

قلنا: النتيجة البرهانية كمقدماتها يمتنع سلب محمولها عن موضوعها بحسب الجهة المعلومة، ونقيض الواجب عدم الواجب الشامل للممتنع والممكن، ونقيض الممتنع هو الممكن أو الواجب، ونقيض الممكن هو الوجوب أو الامتناع. فلا معنى لاتفاق البرهان والمغالطة في جهة الإمكان؛ لأن الممكن يقبل الإيجاب والسلب، وهو أصح من كلام الشيخ، فتأمل.

كاذبة على الدوام منها، وهما أول وثاني هذه الأنحاء، فإليك هي:

**الأول**: أن يكون كل من صغرى وكبرى المغالطة البرهانية مقدمة كاذبة. وبعبارة أخرى: أن يكون كلاهما مقدمة مغالطية، فإن النتيجة ستكون حينئذ ممتنعة الصدق على أيّ من المصاديق. خذ مثلا: (الفرس إنسان وكل إنسان حجر فالفرس حجر)، فمن الواضح أنك لن تجد من أفراد الفرس ما يكون حجرا على الإطلاق.

**الثاني**: أن تكون كبرى المغالطة البرهانية فقط كاذبة، فإن النتيجة أيضا ستكون دائمة الكذب. خذ لهذا مثلا: (زيد إنسان وكل إنسان حجر فزيد حجر). فمع امتناع صدق الكبرى على أي من المصاديق سيمتنع صدق النتيجة كذلك؛ إذ لا تنطبق الحجرية على أي من أفراد الإنسان، لتنطبق على زيد. وهذا النحو هو ما أراده الشيخ، إذ قال: ((**وينتج منها نتائج كاذبة في الكل، إذا أخذت الكبرى**)).

**الثالث**: أن تكون صغرى المغالطة البرهانية فقط كاذبة، فإن النتيجة ستكون كاذبة أيضا، ولكن ليس على الإطلاق، كما في النحوين السابقين، بل في بعض المصاديق. خذ لذلك مثلا (الإنسان غراب وكل غراب أسود فالإنسان أسود)؛ إذ لا يمتنع صدق النتيجة على بعض أفراد الإنسان، وإن امتنع عن البعض الأخر، ولكنها على كل حال كاذبة؛ إذ لا يصحح صدقها على البعض صدقها مطلقا، وهذا النحو هو ما أهمله الشيخ، ولم يتعرّض له.

والحاصل مما تقدم أن مقدمة المغالطة البرهانية ((**مضادة للمقدمة البرهانية**)) في الصدق والكذب، ((**والنتيجة منها**)) أيضا ((**مضادة للنتيجة**

**البرهانية))**، فالأولى ضرورية الكذب، والثانية ضرورة الصدق. كل ذلك **((إذا أُخِذت على هذه الصورة))**، أي صورة المقدمات الضرورية الجهة[1].

وأما مقدمة المغالطة الجدلية، فمن الواضح أن تكون شبيهة بالمشهورات؛ لأن المشهورات مقدمات الجدل، والمغالطة الجدلية ـ أو ما يُسمى في الاصطلاح مشاغبة ـ شبيهة بالجدل، فلابد أن تكون مقدماتها شبيهة بمقدماته،كما كانت مقدمات المغالطة البرهانية شبيهة بالأوليات لشبه نفس المغالطة بالبرهان.

وعلى أية حال فإن الشبيه بالمشهورات في مقدمة المغالطة الجدلية، إنما هو بحسب الظاهر فقط، وأما عند تعقّبها يتبيّن أنها في الحقيقة غير مشهورة.

ثم لا ينبغي توهم كثرة صدق مقدمات المغالطة الجدلية غير المشهورة في الواقع، من حيث إن ضروري الصدق يشبه المشهور في إفادة اليقين؛ إذ **((لا يجب في الأكثر أن تكون ضرورية))** الصدق. ولأجل هذا أشار الشيخ إلى نقطة مهمة عندما قال: **((وربما كانت شنعة، وربما كانت مع شناعتها صادقة، ولكن ...))**؛ إذ ليس كل مشهور صادقا، كما ليس كل شنيع كاذبا، بل قد تكون أكثر المشهورات كاذبة، وأكثر الشنعات صادقة. فإن كانت المقدمة الصادقة شنيعة، واستعملت في قياس جدلي، كان

---

(١) قد يراودك أن تسأل عن التعبير بالمضادة، فهل بين الصدق والكذب تضاد؟ أم أن المضادة بين الوجوب والامتناع من مواد القضية؟

وجوابه: الكذب سلب الصدق، فهو نقيضه من هذه الجهة.

القياس مغالطة جدلية؛ لأن الملاك في الجدل ليس المطابقة للواقع وعدمها، ليكون القياس المشتمل على المقدمة الصادقة جدليا، وإنما الملاك هو الشهرة، فلا يكون ما اشتمل على مقدمة شنيعة جدلا[1].

بعد اتضاح هذه النقطة بات ملاك الغلط في كل من البرهان والجدل واضحا، ((**فالغلط في البرهان هو بما ليس بحق**))، وهو الباطل ((**وفي الجدل بما ليس بمشهور**))، وهو الشنيع. وبناءا على ذلك، فإن المغالطة في كل منهما تكون بالباطل والشنيع، كما لا يخفى.

هذا وقد ختم الشيخ هذه العبارة بذكر أسباب ثلاثة للمغالطة البرهانية، هي:

**أولا**: سهو القائس وخطأه، كالذي يقع من بعض الفلاسفة والحكماء،

---

(١) لذلك لم يكن من الحكمة طرح القضايا الفلسفية البرهانية في مجالس العوام، وإن كانت صادقة، كما لو صعد أحدُهم المنبر وبرهن على مسألة عقائدية، معتمدا في ذلك على قاعدة الواحد، كأصل فلسفي ثابت عنده، فإن شناعة هذه المقدمة عند الحاضرين، سيحول دون قبول الدليل إن لم يكذّبوا به، بل إن قليلا من التأمّل في قصص الأنبياء عليهم السلام يكشف عن أن إشكال أعدائهم يكمن في كون التوحيد شنيعا لم يسمعوا به في أبائهم الأولين، والشرك مألوفا مشهورا، وهو ما وجدو عليه أباءهم الأولين. ولا ينبغي ـ مما قلناه ـ توهم عدم حكمة الأنبياء عليهم السلام ـ والعياذ بالله ـ فإن التوحيد مسألة فطرية، ليست كغيرها من المسائل الفلسفية المعقّدة، التي يُخرج طرحُها صاحبَها عن الحكمة؛ ولذلك ورد في الروايات الشريفة «خاطبوا الناس بما يعرفون» إلى غير ذلك، مما يشير إلى هذه النقطة.

وغيرهم من أرباب العلوم الحقيقية الأخرى، إلا أن هذا ليس مغالطة في الاصطلاح، وإنما هو خطأ، كما مرّت الإشارة إلى ذلك سابقا، فإن المغالطة مأخوذ فيها النية وقصد التغليط. وعليه لا يكون قياس الساهي والمخطئ مغالطة إلا أنه يندرج فيها لشبه مقدماته بالأوليات، وإن لم يكن القائس متوجها لكونها غير أوليّة.

**ثانيا**: امتحان المعلم المتعلم، وهو ما يُسمى بالمقدمات الامتحانية، كأن يسأل المعلم مثلاً: أليست النفس مادية؟

فيرد المتعلم بالإيجاب مقرا بماديتها، ويكون بذلك قد وقع في شرك مغالطة معلمه.

ولا يخفى أن هذين السببين يكونان عن حسن نية بخلاف الثالث.

**ثالثا**: الشر وخباثة النفس، بأن يكون الغرض من التغليط إضلال الناس وإغواءهم، لغايات لا عدّ لها ولا حصر، كسلب أموالهم، والتسلّط عليهم و... ، الأمر الذي يفعله الكثير من الساسة الدجالين في أيامنا هذه، كما فعله من سبقهم ممن على شاكلتهم.

إلى هنا أكون بحمد الله تعالى ومَنّه قد فرغتُ من تأليف وتقرير شرح المقالة الأولى من فن البرهان، خامس فنون منطق الشفاء، وذلك في يوم الأربعاء المطابق للرابع عشر من شهر شعبان من شهور سنة **١٤٣٣** من الهجرة القمرية النبوية على مهاجرها وآله آلاف الثناء والتحية، وقد كان البدء بتقريرها وتهذيب مطالبها وصياغتها في يوم الثلاثاء المطابق للواحد والعشرين

من شهر شوال من شهور السنة المنصرمة، إذ تخلل مدة التأليف هذه فترات انقطاع عديدة لدواع وأسباب مختلفة، أهمها انشغال البال فيما حلَّ من بلاء على بلدي سوريا سيما أيتام آل محمد صلى الله عليه وآله في ذلك البلد، وأخص منهم أبناء بلدتي العزيزة الفوعة التي عانت، وما تزال تعاني الحصار من جميع جهاتها لعدة أشهر فرّجَ الله عنهم، وعن شيعة الأمير عليه السلام أينما وجدوا.

وعلى كل حال فإن هذا الانقطاع أخّر الانتهاء من المقالة الأولى إلى ليلة مباركة هي ليلة النصف من شعبان، فأسال الله بحق صاحب هذه الليلة عجل الله تعالى فرجه الشريف أن يُحسنَ عاقبتنا، ويتقبّل منّا ويوفقنا لإنجاز المقالات الثلاث المتبقية من هذا الفن والحمد لله أولا وآخرا.

# الفهرس

**الفصل السابع**: في البرهان المطلق وفي قسميه اللذين أحدهما برهان «لم» والآخر برهان «إن» ويُسمى دليلا ........................ ٢٧٧
**الفصل الثامن**: في أن العلم اليقيني بكل ماله سبب من جهة سببه ومراعاة نسب حدود البرهان من ذلك .................................... ٣٥٣
**الفصل التاسع**: في كيفية تعرف ما ليس لمحموله سبب في موضوعه، وفي الاستقراء وموجبه، والتجربة وموجبها ........ ٤٣٣
**الفصل العاشر**: في بيان كيفية كون الأخص علة لإنتاج الأعم على ما دون الأخص وإبانة الفرق بين الأجناس والمواد وبين الصور والفصول........................................................................ ٥٢٣
**الفصل الحادي عشر**: في اعتبار مقدمات البرهان من جهة تقدمها وعليتها وسائر شرائطه.......................................................... ٦٠٧
**الفصل الثاني عشر**: في مبدأ البرهان .................................. ٦٦٩